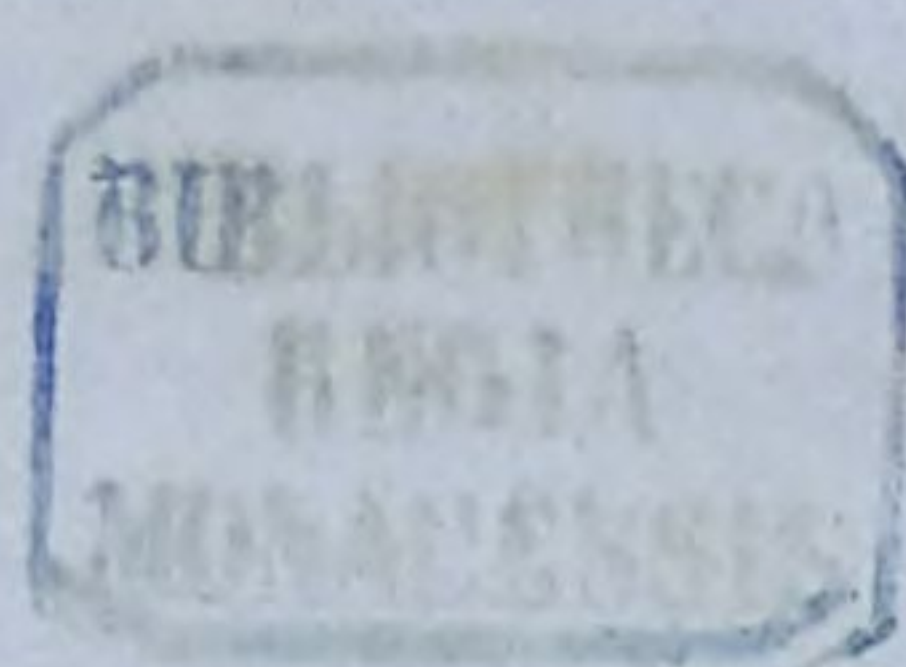




J. can. P.

221⁹/₇

Cigoi



Die
Unauflösbarkeit der christlichen Ehe
und die Ehescheidung

nach Schrift und Tradition.

Eine historisch-kritische Erörterung
von der apostolischen Zeit bis auf die Gegenwart

von

Dr. Aloys Cigoi O. S. B.,

Professor der Theologie in Klagenfurt.

Herausgegeben unter dem Protektorate der Leo-Gesellschaft.



Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1895.

Zweigniederlassungen in **Münster, Osnabrück u. Mainz.**



Seiner Gnaden

dem hochwürdigsten Herrn

Augustin Duda,

Abt des Benediktiner-Stiftes St. Paul im Lavantthale, Ritter des Ordens der
eisernen Krone III. Klasse, fürstbischöflich Gurker Konsistorialrat, emeritierter
Theologie-Professor, Mitglied mehrerer gelehrter Gesellschaften etc.

widmet ehrfurchtsvoll und dankbar diese Schrift

der Verfasser

22. 1. 1881

dem hochw. Herrn
Herrn

A. v. d. Hoff

22.

Vorwort.

Die Litteratur über die Unauflösbarkeit der Ehe und Ehescheidung mit Rücksicht auf Matth. V, 32. XIX, 9., Marc. X, 11. 12., Luc. XVI, 18., 1. Cor. VII, 10. 11., Rom. VII, 2—3 ist reichhaltig. Trotzdem hielten wir es für zeitgemäfs, dieses Thema einer neuen Untersuchung zu unterziehen. Droht doch die Auflösbarkeit der Ehe Bürgerrecht zu erlangen bei den modernen Völkern. Nachdem sie in England seit langer Zeit durch eines Königs eheliche Untreue, in Deutschland durch das Thor, das ein abgefallener Mönch geöffnet, in Rußland durch das Schisma und die Erniedrigung der Hierarchie den Einzug gehalten hatte, wurde sie i. J. 1884 auch in Frankreich und neuestens in Italien eingeführt. Nun wurde die obligatorische Civilehe, die als auflösbar gilt, von dem ungarischen Reichstage mit Stimmenmehrheit angenommen, und schon werden in Versammlungen und öffentlichen Blättern Stimmen laut, dafs sie, wenn einmal in Ungarn vom Könige sanktioniert, auch in Österreich eingeführt werden müsse. Und doch ist, wie Kardinal Schlauch im Memorandum zum diesbezüglichen ungarischen Gesetzesentwurfe bemerkt, die Unauflösbarkeit für die Gesamtheit das Beste und

Heilsamste. Das verkündet nicht bloß die Religion der Katholiken, sondern das wird auch von Philosophen anerkannt, deren Vernunft kein religiöses Dogma beeinflusste und die von keinen transscendentalen Rücksichten geleitet wurden. Die unauflösbare Ehe, bezeugt Bentham († 1832), der Anhänger des Utilitarismus, ist die natürlichste, die den Bedürfnissen und Verhältnissen der Familie entsprechendste, die für einzelne und für Allgemeinheit die vorteilhafteste (*Oeuvres* I, 116). August Comte († 1857), der Schöpfer des Positivismus, sagt, daß die Auflösbarkeit der Ehe ein Absurdum und der erste Schritt zur gänzlichen Auflösung der Ehe sei (*Cours de la philosophie positiviste* V, 687). So viel ist gewiß, daß das staatliche Gesetz mit dem Principe der Auflösbarkeit im katholischen Staatsbürger jene moralische Kraft schwächt, welche notwendig ist, um die stets von neuem entstehenden ehefeindlichen Leidenschaften zu zügeln und innerhalb des Kreises seiner Pflicht zu bleiben — und daß es jene Handlung gutheißt, die der Katholik nur dann begehen kann, wenn er seine Religion und sein Gewissen mit Füßen tritt.¹

Indem wir nun die katholische Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe und der Ehescheidung unter steter Berücksichtigung der gegenteiligen Meinungen und Behauptungen von der apostolischen Zeit bis auf die Gegenwart herabführen, möchten wir damit von einer Wahrheit Zeugnis geben, die zu den fundamentalsten im Evangelium gehört und die man in unserer Zeit theoretisch und praktisch leugnen möchte.

Während vor einem Decennium Didon diese Wahrheit einzig vom Naturrechte zu begründen suchte,² und im vergangenen Jahre A. Rösler die damit im Zusammenhange stehende Frage über die Stellung der Frau nach den Grundsätzen der Vernunft, nach der

¹ Vgl. »Öster. Vaterland« vom 22. November 1893.

² Unauflösbarkeit der Ehe und Ehescheidung. Konferenzen von P. Didon O. P. Paris 1880, übersetzt von Dr. C. M. Schneider. Regensburg 1893.

Geschichte und der Offenbarung positiv und systematisch entwickelte,¹ waren wir bemüht, die kirchliche Lehre über die Unauflösbarkeit der Ehe und die Scheidung von der äußerlichen Lebensgemeinschaft wegen ehelicher Untreue und aus andern Gründen historisch-kritisch vom ersten Jahrhunderte bis auf die Gegenwart zu beleuchten und zu begründen und damit den Scheinwiderspruch von Matth. V, 32. XIX, 9. mit Marc. X, 11. 12. Luc. XVI, 18. 1. Cor. VII, 10. 11. Rom. VII, 2—3 auszugleichen.

Bei den Zeugnissen der Kirchenväter und Schriftsteller, die nicht klar und bestimmt genug lauten, befolgten wir den Grundsatz, den Zweifel durch Berücksichtigung der Gesamtlehre des Auktors zu lösen und nicht bei einzelnen Aussprüchen einseitig stehen zu bleiben. Übrigens muß, wie die päpstliche Encyklika vom 18. November 1893 bemerkt, nicht alles aufrecht gehalten werden, was einzelne Väter und spätere Ausleger vorgebracht haben, sondern nur das, was sie einstimmig überliefern. Die einstimmige Überlieferung von der Unauflösbarkeit der Ehe, wenigstens die moralische, die zur Begründung einer Lehre genügt, glauben wir aber festgestellt zu haben.

Wenn trotzdem einzelne den Scheinwiderspruch zwischen Matth. V, 32. XIX, 9 und den Parallelstellen bei Marcus, Lucas und Paulus als nicht gelöst ansehen sollten, so möchten wir sie an das Wort des hl. Hieronymus erinnern, der an Augustin schrieb: »Wenn ich in den hl. Büchern auf etwas stofse, was der Wahrheit zu widersprechen scheint, so zweifle ich nicht, daß entweder die Handschrift fehlerhaft ist, oder daß die Übersetzer den Sinn des Gesagten nicht getroffen oder ich ihn nicht verstanden habe«.²

¹ Aug. Rösler C. SS. R. Die Frauenfrage. Wien 1893.

² Epist. 82, 1; vgl. Encyklika vom 18. November 1893.

Die Zeugnisse der griechischen Väter und Schriftsteller haben wir nach dem Grundtexte angeführt, denselben aber stets erläutert. Die protestantische Litteratur der älteren und der neueren Zeit wurde berücksichtigt, soweit sie uns zugänglich war. Zur leichtern Übersicht ist am Ende ein Namenregister beigelegt.

Da das Thema schwierig ist, hofft auf eine nachsichtige Beurteilung

Klagenfurt, am 8. September 1894.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Erster Zeitabschnitt (v. J. 100—350).

Erstes Kapitel.

Der Pastor des Hermas. Justin. Athenagoras. Cyprian. Der 48. apost.
Kanon. Theophilus von Antiochien.

	Seite
§ 1. Der Pastor des Hermas, um d. J. 150	1
§ 2. Justin, Philosoph und Märtyrer, † 176	4
§ 3. Athenagoras (Mitte des 2. Jhdts.). Cyprian, † 258. Der 48. apost. Kanon. Theophilus von Antiochien, † 181	5

Zweites Kapitel.

a) Clemens von Alexandrien, † 217. b) Tertullian, Priester in Karthago, † 246	9
--	---

Drittes Kapitel.

a) Origenes, † 254. b) Firminianus Lactantius, † um 330	15
---	----

Viertes Kapitel.

Die Synoden von Elvira, Arles, Neocäsarea und Laodicea.

§ 4. Die Synode von Elvira 305 oder 306	23
§ 5. Die Synoden von Arles 314, Neocäsarea (zwischen 314—325) und Laodicea (zwischen 341 und 381)	25

Zweiter Zeitabschnitt (v. J. 350—500).

Fünftes Kapitel.

Hilarius, B. von Poitiers. Basilius d. Gr. Gregor von Nazianz.
Asterius von Amasea.

§ 6. Hilarius, Bischof von Poitiers, † 366	29
§ 7. Basilius d. Gr., Bischof von Cäsarea in Kappadocien, † 379 . . .	30
§ 8. a) Gregor von Nazianz, † um 391. b) Asterius von Amasea, † um 390	34

Sechstes Kapitel.

Epiphanius, B. von Salamis. Victor von Antiochien. Cyrill von Jerusalem.
Theodoret von Cyrus. Die Synode von Mileve. Die irischen Synoden.

	Seite
§ 9. Epiphanius, Bischof von Salamis, † 403	37
§ 10. a) Victor von Antiochien, † 406. b) Cyrill von Jerusalem, † 417. c) Theodoret, Bischof von Cyrus, † 458	39
§ 11. a) Die Synode von Mileve, i. J. 416. b) Die irischen Synoden unter Patricius, † 465	41

Siebentes Kapitel.

Johannes Chrysostomus. Hieronymus. Ambrosius.

§ 12. Johannes Chrysostomus, Patriarch von Konstantinopel, † nach 406.	44
§ 13. Hieronymus, Priester und Exeget, † 420	50
§ 14. Ambrosius, Bischof von Mailand, † 397	53

Achtes Kapitel.

Augustinus, Bischof von Hippo, † 430. Chromatius, Bischof von
Aquileja, † 406 56

Neuntes Kapitel.

a) Petrus Chrysologus, † 450 oder 451. b) Remigius von Auxerre, † 532. c) Die Entscheidungen Innocenz' I. (401—417) u. Leos I. (440—461)	66
--	----

Dritter Zeitabschnitt (v. J. 500—900).

Zehntes Kapitel.

Die Synoden von a) Agde i. J. 506, b) Nantes 658, c) Soissons 744
d) Vermeria 753, e) Compiègne 756 71

Elftes Kapitel.

Die Entscheidungen der Päpste Gregor I. (590—604), Zacharias
(741—752), Stephan II. (752) 76

Zwölftes Kapitel.

a) Das Konzil von Hereford 673. b) Die Bestimmungen Theodors von Canterbury. c) Die Excerptionen Egberts von York, † 766. d) Die Synode von Forumjulii 796. e) Die Kapitularien Karls d. Gr. (768—814) und Ludwigs des Frommen (814—840) . .	78
---	----

Dreizehntes Kapitel.

Isidor von Sevilla. Beda der Ehrwürdige. Theodor Studites. Druthmar Christian.
Halitgar von Cambrai. Rabanus Maurus. Paschasius Radbertus. Die Synode
von Tousi. Entscheidungen des Papstes Johannes VIII.

§ 15. a) Isidor von Sevilla, † 636. b) Beda der Ehrwürdige, † 735 oder 776	83
---	----

	Seite
§ 16. a) Theodor Studites, † 826. b) Druthmar Christian (Mitte des 9. Jhdts.). c) Halitgar, Bischof von Cambrai, † 831. d) Rabanus Maurus, † 856	86
§ 17. a) Paschasius Radbertus († 856 oder 860). b) Die Synode von Tousi 860. c) Entscheidungen des Papstes Johannes VIII. (872—882)	89

Vierter Zeitabschnitt (v. J. 900—1300).

Vierzehntes Kapitel.

a) Radulph Flaviacensis (Anfang des 10. Jhdts.). b) Oecumenius, Bischof von Tricca (um 990). c) Ratherius, Bischof von Verona, † 960. d) Lanfranc, Erzbischof von Canterbury (um 1070). e) Die Synoden von Bourges 1031, Rheims 1040, Tours 1060, Rouen 1072, Szaboles 1092	93
---	----

Fünfzehntes Kapitel.

Theophylact, Erzbischof von Achrida. Euthymius Zigabenus. Zonaras und Balsamon.

§ 18. a) Theophylact, Erzbischof von Achrida in Bulgarien, † 1107. b) Euthymius Zigabenus, † 1118	99
§ 19. Zonaras (um 1120) und Balsamon (2. Hälfte des 12. Jhdts.), griechische Kanonisten	101

Sechzehntes Kapitel.

a) Rupert von Deutz (1. Hälfte des 12. Jhdts.). b) Der hl. Bernhard, † 1153. c) Petrus Lombardus, † 1164	105
--	-----

Siebzehntes Kapitel.

a) Albert der Grofse, † 1280. b) Edmund von Canterbury, † 1246. c) Lucas von Tuy, † 1288. d) Papst (Peter) Cölestin V., † 1294	111
--	-----

Achtzehntes Kapitel.

Der hl. Thomas von Aquin. Johannes Duns Scotus.

§ 20. Thomas von Aquin, † 1274	115
§ 21. Johannes Duns Scotus, † 1308	122

Fünfter Zeitabschnitt (v. J. 1300—1860).

Neunzehntes Kapitel.

a) Nicolaus von Lyra, † 1341. b) Die durch Ludwig den Bayer (1314—1347) getrennte Ehe zwischen Johann von Böhmen und Margarita Maultasch	126
--	-----

— XII —

Zwanzigstes Kapitel.

Das Konzil von (Ferrara-) Florenz 1439.

	Seite
a) Vorbemerkungen	131
b) Verhandlungen vor, bei und nach der Wiedervereinigung . .	135

Einundzwanzigstes Kapitel.

Dionysius Carthusianus. Alfons Tostatus. Erasmus. Cajetan. Ambrosius Catharinus. Luther. Bucer. Melanchthon. Calvin.

§ 22. a) Dionysius Carthusianus, † 1471. b) Alfons Tostatus, † 1455.	140
§ 23. Erasmus von Rotterdam, † 1536. Kardinal Cajetan, 1543. Ambrosius Catharinus, † 1553. Luther, † 1546. Bucer, † 1551. Melanchthon, † 1560. Calvin, † 1564	144

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Das Konzil von Trient 1545—1563	149
---	-----

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Kampf zwischen Martin Chemnitz († 1577), Kardinal Bellarmin († 1621) und Johann Gerhard († 1637).

Vorbemerkung	151
§ 24. Die Schriftstellen. a) Matth. V, 32 und XIX, 9	155
b) 1. Cor. VII, 10. 11	159
c) Rom. VII, 1—3	161
§ 25. Die Zeugnisse der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller. Die Konzilien. Die Dekrete der Päpste und die Vernunftbeweise.	
a) Die Zeugnisse der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller nebst den Konzilien	163
b) Die päpstlichen Dekrete	165
c) Vernunftbeweise	171

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Joh. Maldonat. Cornelius a Lapide. Die Päpste Clemens VIII. Urban VIII. Benedikt XIV. De Dominis, Erzbischof von Spalato. Milton. Launoi.

§ 26. a) Johann Maldonat, † 1583. b) Cornelius a Lapide, † 1637. c) Die Päpste Clemens VIII., † 1605. Urban VIII, † 1644. Benedikt XIV., † 1758	173
§ 27. De Dominis, Erzbischof von Spalato (um 1680). Milton, † 1674. Launoi, † 1678	177

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Schriftsteller von 1701—1860.

§ 28. Das achtzehnte Jahrhundert	179
§ 29. Die Zeit von 1800—1860	181

Sechster Zeitabschnitt (v. J. 1860—1894).

Sechszwanzigstes Kapitel.

Katholische Exegese.

	Seite
§ 30. Echtheit des Ausnahmefalles <i>παρεκτός λόγου πορνείας</i> und <i>μὴ ἐπὶ πορνείᾳ</i> bei Matth. V, 32. XIX, 9	193
§ 31. Bedeutung von <i>πορνεία</i> bei Matth. V, 32. XIX, 9	197
§ 32. Verbindung der Versglieder Matth. V, 32. XIX, 9, und Feststellung des Sinnes	200

Siebenundzwanzigstes Kapitel.

Die protestantische Exegese.

§ 33. Schrifterklärung	205
§ 34. Die Tradition	218
§ 35. Ist die Konsummation der Ehe wesentlich?	235
Schluß	240
Namenregister	244

Berichtigung.

Lies stets Roskovány statt Roskowany.

» S. 58. Zeile 16 von oben 1. Cor. VII, 2—4. 10. 11 statt 1. Cor. X, 11—12.

Lies S. 181. Zeile 13 von oben 1860 statt 1830.

Einschlägige Litteratur, die nach den in den Noten angeführten Ausgaben benutzt wurde.

- Pastor Hermae lib. II. mand. IV.
Justini apolog. I. et II.
Athenagor. legat. pro christianis.
Cypriani lib. III. testim. adv. Jud.
Theophyli Antioch. ep. ad Autolyc.
Clementis Alexandr. Stromat. lib. II et III.
Tertullianns adv. Marc. lib. IV et V. — De monogamia ad uxor. l. I et II. —
De patientia. — Comm. in Matth. et Luc.
Origenis Comm. in Matth. et Luc.
Firm. Lactantii Institutiones div. l. VI. — Epitom. div. Instit.
Mansi, Collect. Canonum.
Lubbei, Concil. Collect.
Harduini Acta Concil.
Hefele, Konziliengeschichte.
Hilar. Poit. Comm. in Matth.
Basilii epp. 188. 199. Orat. 31 in hexaem. hom. VII.
Gregorii Nazianz. Orat. 31. epist. 211.
Asterii Amas. hom. in Matth. XIX.
Victoris Antioch. Comm. in Marc.
Epiphanii haeres. 59.
Cyrilli Hieros. Comm. in Malach. — De adorat. et cultu.
Theodoret. Cyr. Comm. in 1. Cor. et ad Rom.
Chrysostomi hom. 17. et 63. in Matth. — De libro repudii. — De virginitate.
Homil. 19 in 1. Cor. VII. — Orat. 59.
Hieronymi Comm. in Matth. — Ad Jovin. l. I. — Ep. 55 et 77.
Ambrosii Exposit. ev. sec. Lucam. — Sermo de Abrah. l. I. — Comm. in
I. ad Cor.
Augustini De nupt. et concupisc. — De bono conjugali. — De conjugiiis
adulterin. — De sermone Domini in mont. scto. — Duo libr. Re-
tractationum. — De fide et operib.
Petri Chrysol. serm. 115.
Isidori De offic. ecclesiast.
Bedae venerab. Comm. in Matth. Marc. 1. Cor.

- Theodor. Studit. ep. 22.
Druthmar. Christ. Comm. in Matth.
Halitgar, De octo princip. vitiis l. IV.
Rabanus Maur. Enarrat. lib. 10.
Paschas. Radb. Comm. in Matth.
Joan. VIII. Pap. ep. 65 et 198.
Radulph. Flav. Comm. in Lev. 18.
Lanfranc. Comm. in I. Cor.
Oecumenii Tric. Comm. in 1. Cor.
Theophylacti Achr. Comm. in Matth. Marc. 1. Cor.
Euthym. Zigab. Comm. in Matth.
Συρόδικον sive Pandectae Can. SS. Apostol. et Conc. ab eccl. graec. recept.
nec non SS. Patr. epist. cum comment. Balsam. et Zonar.
Ruperti Tuit. De Trinitate et operib.
St. Bernardi ep. 62. et 216.
Petri Lomb. lib. IV. sentent.
Alberti M. Comm. in Matth.
Edmundi Cant. speculum eccles.
Coelest. V. Pap. opusc. VIII.
Thomae Aq. Comm. in Matth. — Summa Theol. — Comm. in 4. libr. sentent.
Duns Scoti lib. IV. distinct.
Corpus Juris Canonici.
Nicolai Lyr. Comm. in Matth. et 1. Cor.
Marsilii Patav. et Guilielmi de Occam tractat. de jurisdict. Imperat. in causis
matrim.
Baronii Annales eccles.
Alexandri Nat. hist. eccles.
Hieremiae, Constant. Patriarchae, Censura orient. ecclesiae.
Dionysii Carth. enarrat. in 4 evang.
Erasmi Rotterd. Paraph. in Evang. Annot. in Rom. et 1. Cor.
Bellarmini De contro. christ. fidei.
Tournelly, Praelect. theol.
Pallavicini hist. Conc. Trid.
M. Chemnitii Exam. Conc. Trid.
Joan. Gerhardi loci theologici.
Xisti Senens. biblioth. sanct. l. VI.
Maldonati et Cornelii a Lapide commentaria.
Sanchez, De matrim. l. IV.
Bullarium Romanum.
De Dominis, De republica ecclesiast.
Launoii, Regia in matrim. potestas.
Concordia eccles. occid. et orient. in 7 sacr. administ.
Wetzer und Welte, Kirchenlexikon.
Jäger, Untersuchung der Frage, ob die Ehescheidung nach der Lehre der
Schrift erlaubt sei oder nicht.

Werkmeister, Neue Untersuchungen über die Scheidung vom Ehebande und Bemerkungen über Jägers Untersuchung.

Batz, Harmonie der neuesten bayerischen Ehescheidungsgesetze mit Schrift und Tradition.

Dollinier, Erläuterung des 2. Hpst. des bürgerl. Gesetzes.

Andreas Müller: Lexikon des Kirchenrechtes.

Binterim, Collect. dissertat. elegant. de matrim. vinculo.

Hug, De conjug. christ. vincul. indissol.

Zenger, Neuer Versuch einer Erklärung der Stelle der hl. Schrift und der Traditionszeugnisse der ersten 4 Jahrh.

Moy, Eherecht der Christen in den ersten 8 Jahrh.

Roskovány, De matrim. in eccl. cathol.

Perrone, De matrim. christ.

Fr. Patritii Comm. in Matth.

Schegg, Evang. des hl. Matthäus.

Oswald, Sakramentenlehre.

Schanz, Die Lehre von den hl. Sakramenten.

Alzog, Patrologie.

Zhisman, Eherecht der orientalischen Kirche.

Döllinger, Christentum und Kirche.

Bisping,	}	Komment. zum Matth.-Evang.
Reischl,		
Arnoldi,		
Schanz,		
Pölzl,		

Die einschlägigen protest. Kommentare von:

Olshausen, De Wette, Neander, Mayer, Bleek, Godet, Zöckler, Kübel, Schnedermann, Luthardt, Keil und Holtzmann.

Die Monographieen:

Greve, Die Ehescheidung nach der Lehre des N. T. 1873.

Kornmann, Korreferat hinsichtlich der Ehescheidung und Wiederheirat 1874.

Huschke, Was lehrt Gottes Wort über die Ehescheidung? 1860.

Harlefs, Ehescheidungsfrage 1861.

Roedenbeck, Die Ehe in besonderer Beziehung auf Ehescheidung und Eheschließung 1882.

Erster Zeitabschnitt

v. J. 100—350.

ERSTES KAPITEL.

Der Pastor des Hermas. Justin. Athenagoras. Cyprian. Der 48. apost. Kanon. Theophylus von Antiochien.

§ 1.

Der Pastor des Hermas, um d. J. 150.

Der älteste Traditionsbeweis für die Unauflösbarkeit der Ehe und die Scheidung von der äußern Lebensgemeinschaft im Falle der Untreue findet sich im Pastor des Hermas.

Origenes, Eusebius, Hieronymus halten den im Briefe an die Römer XVI, 14 erwähnten, in Rom lebenden Hermas für den Auktor der griechisch verfaßten, in lateinischer Übersetzung erhaltenen Schrift.¹ Andere identifizieren den Verfasser mit Hermas, dem Bruder des Papstes Pius I. (142—157).² Letztere Ansicht ist

¹ Orig. lib. 10. expl. ep. ad Rom. ad c. XVI, 14. »Puto tamen, quod Hermas iste sit scriptor libelli illius, qui Pastor appellatur.« Euseb. hist. eccles. l. 3. c. 3. »Quoniam apostolus Paulus . . . sub finem epistolae ad Romanos . . . mentionem fecit etiam Hermae, cujus esse fertur liber Pastoris.« Hieron. in script. eccles. catalogo: »Hermam, cujus apost. Paulus ad Romanos scribens meminit . . . asserunt auctorem esse libri, qui appellatur Pastor.«

² Muratorisches Fragment um 170. »Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Romana Herma conscripsit, sedente in cathedra urbis Rom. ecclesiae Pio episcopo, fratre ejus.« — Lib. Pontif. in vita Pii: »Sub hujus episcopatu frater ipsius Hermes librum conscripsit, in quo mandatum continetur, quod praecepit ei angelus.«

wahrscheinlicher.¹ Wie es sich immer verhalten möge, so sind die darin enthaltenen, das eheliche Leben betreffenden Zeugnisse zur Erklärung von Matth. V, 32. XIX, 9 von besonderer Wichtigkeit. Der Mann, der das unzüchtige Weib entläßt und eine andere heiratet, begeht selbst einen Ehebruch.² Die Unverbesserliche zu entlassen, ist Pflicht, damit nicht der Mann ihrer Sünde theilhaftig werde; wirkt sie Buße und will sie zum Manne zurückkehren, so soll sie einmal wieder in die Lebensgemeinschaft aufgenommen werden.³

Aus der Bemerkung: »Propter poenitentiam ergo non debet dimissa conjuge sua vir aliam ducere« haben einige ohne Grund geschlossen, daß Hermas die Unauflösbarkeit der Ehe nicht auf die Schrift, sondern auf die Kirchenbuße seiner Zeit baut.⁴ Hätte man die Unauflösbarkeit von der Buße der entlassenen Gattin und nicht von der Schrift abhängig gemacht, so konnte der Fall eintreten, daß der schuldlose Mann mit der Wiederverhehlichung bis zum Tode der Geschiedenen warten mußte, weil die Buße jederzeit erfolgen konnte. Indem Hermas auf die zu seiner Zeit im Falle eines Ehebruches übliche Kirchenpraxis Rücksicht nimmt, setzt er das in der Schrift begründete Verbot der Wiederheirat als bekannt voraus. Nirgends erwähnt er, daß der Mann, wenn die Geschiedene keine Buße wirkt, oder wenn sie nach der Wieder-

¹ Vgl. Hefele in Tübinger-Quartalschrift 1839. S. 169—177.

² Et dixi illi (Domino): »Quid ergo, si permanserit in vitio mulier?« Et dixit: »Dimittat illam et vir per se maneat. Quodsi dimiserit mulierem suam et aliam duxerit, et ipse moechatur.« lib. II. mand. IV. 1. Patr. apost. Vol. I. Amstelaed. 1724. p. 87.

³ Et dixit mihi (Dominus): »Si scierit (vir), uxorem suam deliquisse et non egerit poenitentiam mulier et permanet in fornicatione sua et convivit cum illa vir, reus erit peccati ejus et particeps moechnationis ejus« . . . Et dixi: »Quid, si mulier dimissa poenitentiam egerit et voluerit ad virum suum reverti, nonne recipietur a viro suo?« Et dixit mihi: »Immo si non receperit eam vir suus, peccat, . . . sed debet accipere peccatricem, quae poenitentiam egit, sed non saepe« . . . Propter poenitentiam ergo non debet dimissa conjuge sua vir aliam ducere. Hic actus similis est in viro et in muliere. l. c.

⁴ Werkmeister, Neue Untersuchungen über die Scheidung vom Ehebande S. 65. Bamberg und Würzburg 1806. — Jahrschrift für Theologie und Kirchenrecht B. 3. S. 80. Ulm 1811. — Huschke, Was lehrt Gottes Wort über die Ehescheidung? Leipzig und Dresden 1860. S. 45. — Greve, Die Ehescheidung nach der Lehre des N. T. Leipzig 1873. S. 211.

aufnahme rückfällig wird, wieder heiraten könne. Im Gegenteile erklärt er unbedingt, daß der Mann, wenn er nach der Entlassung des ehebrecherischen Weibes wieder heiratet, selbst zum Ehebrecher wird.

Es war übrigens eine weise Einrichtung der Kirche, daß der Mann die Reuige und Gebesserte einmal wieder aufnehmen, nach wiederholter Untreue aber die Scheidung eine bleibende sein sollte. Dadurch war einerseits das Recht des Mannes gewahrt, anderseits der Verstoßenen die Hoffnung der Wiedervereinigung gelassen. Beim Aufkommen der christlichen Religion war Versöhnlichkeit der Eheleute untereinander doppelt geraten, damit Juden und Heiden leichter für dieselbe gewonnen wurden.

Wenn einzelne akatholische Theologen das Ansehen des »Pastor« verdächtigen, als Dichtung,¹ Schwärmerei eines Schwachkopfes,² als wässrige Sittenlehre³ bezeichnen, so sind sie vorzüglich durch das ungünstige Urteil des Tertullian, der Hermas einen amator, patronus und socius moechorum nennt (lib. de pudicit. c. x.), dazu verleitet worden. Daß aber diese Kritik ungerecht ist, wurde mit Rücksicht auf die Verehrung, die die Schrift bei einigen der ältesten Kirchenväter und Kirchenschriftsteller genoß,⁴ von maßgebender Seite anerkannt. Nach Ernest Schmidt gehört der »Hirte« wegen seines moralischen Gehaltes zu den vorzüglichsten Schriften des christlichen Altertums,⁵ nach Lobegott Lange hat der beißende Tadel des Tertullian darin seinen Grund, daß er als Montanist die Lehre von der Buße, wie sie sich im »Hirten« findet, nicht billigen konnte und parteiisch urteilt.⁶

¹ Schröck, Christliche Kirchengeschichte. Leipzig 1775. 2. Teil. S. 274.

² Werkmeister in: Jahrschrift für Theologie und Kirchenrecht. Ulm 1811. III. B. S. 79. — Harmonie der neuesten bayerischen Ehescheidungsgesetze mit Schrift und Tradition. Bamberg und Würzburg 1809. S. 17.

³ Reichling-Meldegg, Geschichte des Christentums. Freiburg 1830. I. B. S. 765.

⁴ Irenaeus adv. haeres. lib. IV. c. 3. — Clemens Alex. l. I. Stromat. c. 20. — Origines in epist. ad Rom. XVI. 14. »Quae scriptura valde utilis mihi videtur et, ut puto, divinitus inspirata«.

⁵ Handbuch der christlichen Kirchengeschichte. Gießen 1824. I. Teil. 2. Aufl. S. 442.

⁶ Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften. Leipzig 1829. 6. Teil. S. 291. Vgl. W. Moy, Geschichte des christlichen Eherechtes. Regensburg 1833. Anmerk. 16. S. 11.

§ 2.

Justin, Philosoph und Märtyrer, † 176.

Dem Zeugnisse des Hermas reiht sich das des christlichen Philosophen und Märtyrers Justin an, der seinen Unterricht im Christentume von den ersten Schülern und Nachfolgern der Apostel erhalten hat.

In der zweiten an den römischen Senat gerichteten, nach Eusebius unter Marc-Aurel und Lucius Verus (161—166) abgefaßten Apologie: „*Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγκλητον*“ redet er von einem heidnischen Weibe in Rom, das nach der Annahme des Christentums ihren sittlichen Wandel änderte und auch ihren ausschweifenden Mann auf bessere Gesinnungen zu bringen suchte. Da ihr das nicht gelang und der inzwischen nach Alexandrien abgereiste Mann in notorischer Unzucht verharrte, schickte sie ihm, um nicht Teilhaberin seiner Sünden und Frevel zu werden, wenn sie in der Gemeinschaft mit ihm verbliebe und seines Tisches und Bettes Genossin wäre, das bei den Römern sogenannte Repudium und trennte sich (*ὥπως μὴ κοινὸς τῶν ἀδικημάτων καὶ ἀσεβημάτων γίνεται, μένουσα ἐν τῇ συζυγίᾳ, καὶ ὁμοδίαιτος καὶ ὁμόκοιτος γενομένη, τὸ λεγόμενον παρ’ ὑμῖν ῥεπούδιον δοῦσα ἐχωρίσθῃ*).¹ Der Ausdruck: Tisch- und Bettgemeinschaft kommt hier zum erstenmale vor und wurde in der Folge zur Bezeichnung der Ehescheidungen ohne Wiederheirat gebraucht. Daß Justin die Aufhebung der äußern Lebensgemeinschaft mit der völligen Auflösung der Ehe nicht identifizierte, daß daher die Ausstellung des Scheidebriefes nicht nach jüdischem und römischem Rechte zu beurteilen ist, erhellt aus der ersten Apologie: „*Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν εὐσεβῆ*“ wo er offenbar mit Rücksicht auf Matth. V. 32, XIX. 9 erklärt, daß derjenige, der ein von einem andern Manne entlassenes Weib heiratet, einen Ehebruch begeht (*καὶ ὃς γαμεῖ ἀπολελυμένην ἀφ’ ἐτέρου ἀνδρός, μοιχᾶται*),² woraus folgt, daß das Weib an den frühern Mann noch gebunden, die Ehe also nicht aufgelöst ist.

¹ Justini opp. Apolog. II. 2. Edit. Congreg. St. Mauri. Hagae Comit. 1742. p. 98. 99.

² Justini opp. Apolog. I. 15. Edit. ejusd. p. 52.

Launoi,¹ Werkmeister,² Lasaulx³ u. a. interpretieren das Zeugnis wegen τὸ λεγόμενον παρ' ὑμῖν ὀρεπούδιον δοῦσα ἐχωρίσθην von der Auflösung des Ehebandes. Allein wie hätte sich Justin, wenn er an den römischen Senat schrieb, zur Bezeichnung der Scheidung von der äufsern Lebensgemeinschaft anders ausdrücken sollen, als durch Hinweisung auf den bei den Römern üblichen libellus repudii, dessen Ausfertigung die gleichen Wirkungen hatte, wie die christliche Ehescheidung, die Erlaubnis zur Wiederheirat, von der aber Justin nichts erwähnt, ausgenommen? Voraussetzen, daß mit der Ehescheidung eine Wiederheirat verbunden war, heißt dieselbe in das Zeugnis hineintragen, um sie sodann aus demselben beweisen zu können. Übrigens muß beachtet werden, daß die Ehe im Heidentume geschlossen war und daß nur die Frau zum Christentume übertrat, während der Mann im Unglauben verharrte. Solche Ehen können aber nach 1. Cor. VII, 12. 15 auch dem Bande nach gelöst werden.

§ 3.

Athenagoras. Cyprian. Der 48. apostolische Kanon.
Theophylus von Antiochien.

Von den Lebensverhältnissen des Kirchenschriftstellers **Athenagoras** (um die Mitte des 2. Jhdts.) wissen wir nichts Zuverlässiges. Nach der Überschrift in den Manuskripten seiner Werke soll er Philosoph zu Athen gewesen sein. Nichts destoweniger ist sein Zeugnis für die Unauflösbarkeit der Ehe, das sich in der 176. oder 177. den Kaisern Marc-Aurel und seinem Sohne Commodus gewidmeten Schutzschrift: „Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν“ (legatio seu supplicatio pro christianis) findet, von Wichtigkeit.

Die zweite Ehe bei Lebzeiten des andern Gatten ist ein honeter Ehebruch. Nach den Worten des Herrn ist derjenige,

¹ Launoi, Regia in matrimonium potestas Opp. Tom. I. pars II. Edit. Colon. 1731. p. 826.

² »Der libellus repudii war sicher eine Ehescheidung vom Bande«. Neue Untersuchungen über die Ehescheidung vom Bande. S. 66. 86.

³ »Hier haben wir den Fall einer förmlichen Ehescheidung vom Bande, so wie sie bei den Heiden stattfand«. Übereinstimmung der französischen Ehetrennungsgesetze mit Gotteswort. Koblenz 1816. S. 115. Vgl. Greve, Ehescheidung. Leipzig 1873. S. 161.

der sein Weib entläßt und eine andere heiratet, ein Ehebrecher. Es ist weder erlaubt, das Weib, dem man einmal beigewohnt hat, zu entlassen, noch eine andere zu heiraten. Wer sich seines ersten, obschon nun verstorbenen Weibes, selbst beraubt und eine andere geheiratet hat, ist ein versteckter Ehebrecher.¹

Die letzten Worte darf man nicht von der zweiten Ehe nach dem Tode der ersten Frau interpretieren. Wie könnte gesagt werden, daß sich der Mann seines Weibes selbst beraubt, wenn sie ihm gestorben ist? Allerdings wurde in der griechischen Kirche die zweite Ehe nach dem Tode des einen Gatten vielfach mißbilligt, aber doch nicht für einen Ehebruch gehalten. Der Sinn des Zeugnisses ist vielmehr: Wer sich von seinem Weibe scheidet und eine andere heiratet, ist ein Ehebrecher und bleibt auch dann ein versteckter Ehebrecher, wenn sein entlassenes Weib gestorben ist, denn die zweite Ehe war ungültig und ein Ehebruch und hört durch den Tod des entlassenen Weibes allein nicht auf, es zu sein.²

Auffallen könnte es, daß Athenagoras nur im allgemeinen von der Unauflösbarkeit der Ehe redet, nur die Regel anführt, ohne von der Ausnahme im Falle des Ehebruches etwas zu erwähnen. Darum behaupteten einige, daß zu seiner Zeit die Exception *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* Matth. XIX, 9 und *παρεκτὸς λόγου πορνείας* Matth. V, 32 im Evangelium nicht stand, weil er sie sonst nicht hätte übergehen können. Wir werden darauf im letzten Abschnitte wieder zurückkommen. Hier möge bloß erwähnt werden, daß die ersten Christen die Ehe heilig hielten, das Eheband als unverletzbar betrachteten und von der Entlassung im Falle des Ehebruches kaum etwas wußten. Man lese hierüber die Briefe des hl. Ignatius an die Antiochener K. 19, an Polykarp

¹ Quisquis vel qualis natus est maneat, vel unicis in nuptiis. Secundae enim decorum adulterium (ὁ γὰρ δεύτερος (γάμος) ἐνπρηπής ἐστι μοιχεία). »Quicumque enim dimiserit«, inquit, »uxorem suam et aliam duxerit, moechatur«: nec enim dimitti sinens, cujus virginitati finem quis imposuit, nec aliam insuper duci. Nam qui se ipse prima uxore spoliatur, etiamsi mortua sit, occulta quadam ratione est adulter (ὁ γὰρ ἀποστερῶν ἑαυτὸν τῆς προτέρας γυναικός, καὶ εἰ τεθνήκη, μοῖχος ἐστι παρακεκαλυμμένος). Legat. pro christ. Edit. Congr. St. Maur. Hagae 1742. pag. 310. 311.

² Vgl. Zenger, Neuer Versuch einer ausführlichen Erklärung der Stellen der hl. Schrift und der Traditionszeugnisse. Straubing 1819. S. 154—156.

K. 5, den des hl. Clemens an die Römer K. 21, die erste Apologie des hl. Justin K. 29, das Zeugnis des Theophylus von Antiochien im 3. Buche an Autolycus K. 15. Ausnahmen kamen auch damals vor. Origenes redet von einigen Bischöfen, die einer geschiedenen Frau bei Lebzeiten des Mannes die Heirat erlaubten, bezeichnet jedoch ihre Handlungsweise als schrift- und gesetzwidrig.¹ Nicht bloß Athenagoras, auch andere Schriftsteller und einzelne Konzilienbeschlüsse stellen nur die allgemeine Regel von der Unauflösbarkeit der Ehe auf, ohne der Scheidung im Falle des Ehebruches zu gedenken. So lautet die Unterweisung, die **Cyprian** († 258), Bischof von Karthago, seinem geliebten Quirinus giebt, ganz allgemein, daß sich die Frau vom Manne nicht trennen, oder wenn sie sich getrennt hat, unverheiratet bleiben soll. Dabei beruft er sich auf 1. Cor. VII, 10. 11, woraus hervorgeht, daß er auch den Männern die gleiche Verpflichtung auflegte.² In der allgemeinen Regel, daß beide unverheiratet bleiben sollen, ist auch die besondere enthalten, daß das auch für den Fall des Ehebruches gelte. Sonst hätte sich Cyprian gewiß näher erklärt.

In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem **48. apostolischen Kanon**, der zu den ältesten gezählt wird³, und nach dem kein Laie bei Strafe der Ausschließung aus der Christengemeinde, nachdem er sein Weib verstossen hat, eine andere, sei es eine Ledige oder eine vom Manne Verstossene, heiraten darf.⁴ Obgleich der Kanon wegen seiner allgemeinen Fassung der spitzfindigen Auslegung Raum giebt,⁵ so ist er doch ein stehender Beweis, daß es zwar in bestimmten Fällen erlaubt war, das Weib zu entlassen, niemals aber, also auch nicht im Falle des Ehebruches, eine andere zu

¹ Siehe K. III.

² Uxorem a viro non recedere, aut si recesserit, innuptam manere; Paulus ad Corinthios: »lis autem, qui nupserunt, praecipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non separari, si autem recesserit, manere innuptam aut reconciliari viro, et virum uxorem non dimittere«. L. III. test. adv. Jud. ad Quirin. c. 90. Edit. Colon. 1717. Tom. II. p. 224.

³ Drey, Neue Untersuchungen über die Konstitutitionen und Kanones der Apostel. Tübingen 1832. S. 25.

⁴ *Εἴ τις λαϊκὸς τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐκβαλὼν ἑτέραν λάβῃ, ἢ παρὰ ἄλλον ἀπολελυμένην, ἀφοριζέσθω.*

⁵ Vgl. Zhisman, Das Eherecht der oriental. Kirche Wien 1864 S. 107 und unsere Würdigung der Kommentare des Zonaras und Balsamon. Absch. IV. K. XIV. § 19.

heiraten, daß also der Mann nach der Entlassung des Weibes an dieses noch gebunden war und das Weib an ihn.

Die Forderung, daß der Kanon nicht bloß die allgemeine Regel enthalten, sondern bestimmt ausdrücken sollte, daß die Ehe auch im Falle des Ehebruches unauflösbar sei,¹ ist unbegründet. Wir besitzen mehrere Zeugnisse, die das wirklich ausdrücken; wo es nicht der Fall ist, ist in der allgemeinen Regel die besondere enthalten. Wenn im Kanon nur von der Entlassung des Weibes durch den Mann die Rede ist und nicht umgekehrt, so ist der Grund darin zu suchen, daß die Erörterung der Schrifttexte Matth. V, 32. XIX, 9. Luc. XVI, 18, wegen der Wortfassung von selbst in diese Schranken gewiesen war, daß die Männer als Häupter der Familie galten und die Frauen überhaupt eifersüchtiger bewacht wurden. Übrigens redet Marcus X, 12 auch von der Entlassung des Mannes durch das Weib und der XVII. Kanon von Mileve i. J. 416 erklärt, daß nach der evangelischen und apostolischen Lehre weder der vom Weibe entlassene Mann, noch das vom Manne entlassene Weib eine neue Ehe eingehen dürfe.²

Theophylus, Bischof von Antiochien († 181), schreibt im dritten Buche an Autolycus unter Berufung auf Matth. V, 32. daß derjenige, der die vom Manne Verlassene heiratet, die Ehe bricht und derjenige, der das Weib verstößt außer wegen Unzucht, sie die Ehe brechen macht.³ Er erklärt also jedermann unbedingt für einen Ehebrecher, der eine Entlassene heiratet, ohne zu unterscheiden, ob sie wegen der *πορνεία* entlassen wurde oder nicht. Das Weib ist somit in jedem Falle an den ersten Mann gebunden. Nur hat der Mann, der sie nicht wegen der *πορνεία* entließ, den Ehebruch mit verschuldet, den sie durch die Wiederheirat begeht.

Im selben Buche spendet Theophylus den Christen das Lob, daß sie keusch und enthaltsam leben und die Monogamie bewahren.⁴

¹ Jahrschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken. Ulm 1811. 3. B. S. 78. ² Siehe K. VI. § 11.

³ ἡ δὲ εὐαγγελίου φωνὴ ἐπιτατικώτερον διδάσκει περὶ ἀγνείας λέγουσα . . . „ὁ γαμῶν ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς μοιχεύει· καὶ ὃς ἀπολύει γυναιῖκα παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι“. Ad Autolyc. lib. III. c. 12.

⁴ . . . παρ' οἷς (Χριστιανοῖς) σορροσύνη πάρεστιν, ἐγκρατεία ἀσκεῖται, μονογαμία τηρεῖται ad Autolyc. lib. III. c. 15.

ZWEITES KAPITEL.

a) Clemens von Alexandrien, † 217. b) Tertullian, Priester
in Karthago, † 246.

a) Wie die alexandrinische Katechetenschule die Aussprüche des Herrn Matth. V, 32. XIX, 9, interpretierte, bezeugt der berühmte Lehrer daselbst, **Clemens von Alexandrien**. »Damit, daß die Schrift zu heiraten rät,« schreibt er im zweiten Buche der Stromata, »und nie die Ehe zu trennen gestattet, stellt sie offenbar ein Gesetz auf: Du sollst deine Frau nicht verstossen, es sei denn um der Unzucht willen. Für Ehebruch hält sie es aber, zu heiraten bei Lebzeiten des geschiedenen Gatten . . . Wenn jemand seine Frau verstößt, so macht er sie zur Ehebrecherin d. h. zwingt sie, die Ehe zu brechen. Allein nicht bloß der, welcher sie verstossen hat, wird des Ehebruches mitschuldig, den sie durch Wiederheirat begeht, sondern auch der, welcher sie annimmt, indem er ihr Anlaß bietet, zu sündigen; denn wenn er sie nicht aufnähme, würde sie zu ihrem Manne zurückkehren.«¹ Zugleich ermahnt er die Geschiedenen unter Hinweisung auf die Wettkämpfer, die aus natürlichen Beweggründen, um sich körperlich zu kräftigen, enthaltsam leben, aus übernatürlichen Beweggründen, aus Liebe zu Gott, Enthaltsamkeit zu üben, damit sie den Wert einer Tugend erlange.²

So deutlich die Zeugnisse lauten, wurden sie doch verächtiget. Nach einigen hält Clemens die Ehe im Falle des Ehe-

¹ ὅτι δὲ γαμεῖν ἡ Γραφή συμβουλεύει, οὐδὲ ἀφίσσασθαι ποτὲ τῆς συζυγίας ἐπιτρέπει, ἀντικρὺς νομοθετεῖ. Οὐκ ἀπολύσας γυναῖκα, πλὴν εἰ μὴ ἐπὶ λόγῳ πορνείας· μοιχείαν δὲ ἡγεῖται τὸ ἐπιγῆμαι ζῶντος θατέρου τῶν κεχωρισμένων . . . ἐὰν γὰρ τις ἀπολύσῃ γυναῖκα, μοιχᾶται αὐτήν, τοῦτ' ἐστίν, ἀναγκάζει μοιχευθῆναι· οὐ μόνον δὲ ὁ ἀπολύσας, αἷτιος γίνεται τούτου, ἀλλὰ καὶ ὁ παραδεξάμενος αὐτήν· . . . εἰ γὰρ μὴ δέχοιτο, ἀνακάμψει πρὸς τὸν ἄνδρα. Stromat. lib. II. c. 23. Edit. Wirceburg. 1779. Tom. II. p. 381.

² τοῦτο γὰρ οἱ πυνθανόμενοι, μαθεῖν ἐβουλήθησαν, εἰ συγχωρεῖ, καταγνωσθείσης ἐπὶ πορνείᾳ γυναικός, καὶ ἐκβληθείσης, ἑτέραν γῆμαι. Φάσι δὲ ἀθλήτας οὐχ ὀλίγους ἀφροδισίων ἀπέχεσθαι δι' ἄσκησιν σωματικὴν ἐγκρατενομένους . . . ὥς οὐδ' ἡ εὐνονχία ἐνάρετον, εἰ μὴ δι' ἀγαπὴν γίνοιτο τὴν πρὸς τὸν θεόν. Stromat. l. III. c. VI. Tom. II. p. 436. Edit. ejusd.

bruches für aufgelöst,¹ während er doch bestimmt erklärt, daß es niemals gestattet ist, sie aufzulösen (*οὐδὲ ἀφίσσασθαι ποτὲ τῆς συζυγίας*) und daß darum nach der Scheidung um der Unzucht willen (*ἐπὶ λόγῳ πορνείας*) kein Teil bei Lebzeiten des andern eine neue Ehe schließen darf, ohne sich des Ehebruches (*μοιχεία*) schuldig zu machen.

Wieder andere vermuten, daß das *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* Matth. XIX, 9, und *παρεκτὸς λόγου πορνείας* Matth. V, 32, aus Clemens Stromat. I. II. c. 23 „*πλὴν εἰ μὴ ἐπὶ λόγῳ πορνείας*“ eingeschaltet wurde, da sich bei Justin diese Exception nicht finde.² Damit wären wir freilich der exegetischen Tradition des Clemens beraubt. Allein schon vor Clemens und Justin nahm der spätestens um d. J. 150 abgefaßte »Pastor des Hermas« auf die Exception Matth. V, 32, XIX, 9 Rücksicht, indem er anordnet, daß der Mann das unzüchtige Weib entlasse, nach der Entlassung aber keine neue Heirat schliesse, wenn er nicht selbst ein Ehebrecher werden soll.³

Wenn die Exception aus Clemens Strom. I. II. c. 23 in ein Evangelium eingeschaltet worden wäre, so hätte man das Marcus-evangelium gewählt, das in Alexandrien, wo Marcus und Clemens lehrten, gebraucht wurde, das zudem den Abschnitt X, 1—12 mit Matth. XIX, 3—9 gemeinschaftlich hat, und wo die Exception in V, 11: „*ὅς ἐάν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται*“ und in V, 12 „*καὶ ἐάν γυνὴ ἀπολύσῃ*“ . . . hätte aufgenommen werden können.

Nach all' dem ist die Behauptung begründet, daß ein gelehrter Katechet, wie Clemens von Alexandrien, diese Erklärung der Lehre Jesu nicht würde gegeben haben, wenn sie nicht die allgemein angenommene Lehre gewesen wäre.⁴

b) Ein entschiedener Zeuge, daß wegen Ehebruch die Scheidung von der äußern Lebensgemeinschaft erlaubt, die Wiederheirat

¹ Launoii, Regia in matrim. potest. Opp. T. I. pars II. p. 826. Edit. Colon. 1731. — Batz, Harmonie der neuesten bayerischen Ehescheidungsgesetze mit Schrift und Tradition. Bamberg und Würzburg 1809. S. 56.

² Jäger, Untersuchung der Frage, ob die Ehescheidung nach der Lehre der Schrift erlaubt sei . . . Arnstadt und Rudolstadt 1804. S. 19 ff. — Dreher, im »Katholik« 1877, S. 587.

³ Siehe Not. 8. S. 2.

⁴ Zenger, Neuer Versuch . . . S. 169.

aber verboten, die Ehe also unauflösbar sei, ist der Kirchenschriftsteller **Tertullian**, wenn man nur seine diesbezüglichen Äußerungen im Zusammenhange ins Auge faßt.

Den Einwurf des Häretikers Marcion, daß bezüglich der Lehre vom Ehebande zwischen Moses und Christus ein Widerspruch bestehe, indem Moses die Ehescheidung gestatte (Deut. XXIV, 1), Christus aber verbiete (Luc. XVI, 18), widerlegt Tertullian mit dem Worte des Herrn, daß die Ehe nach ihrer ursprünglichen göttlichen Einrichtung unzertrennlich war und es auch in der Folge bleiben muß und daß Moses den Juden nur wegen ihrer Herzenshärte die Erlaubnis erteilt habe, durch Ausstellung des Scheidebriefes das Weib zu entlassen. Mit dieser Antwort, die Christus auf die Frage der Pharisäer, ob es dem Manne erlaubt sei, wegen jeder Ursache das Weib zu entlassen, erteilte, habe er einerseits die Anordnung des Moses geschützt, anderseits die erste Einrichtung des Schöpfers wieder hergestellt.¹ Weil Marcion das Matthäi-Evangelium nicht anerkannte und auf Lucas sich stützte,² beruft sich Tertullian zunächst auf Luc. XVI, 18 und den parallelen Abschnitt Marc. X, 2—12, um zu beweisen, daß zwischen dem Gesetze und Evangelium, zwischen Moses und Christus, kein Widerspruch bestehe, Luc. XVI, 18. Marc. X, 11—12 in dem Sinne interpretierend, daß nur derjenige die Ehe bricht, der sein Weib in der Absicht entläßt, um eine andere zu heiraten. Mithin habe Christus die Entlassung des Weibes nur bedingt und darum nicht ganz verboten.³ Als Scheidungsgrund bezeichnet er dann mit Berufung auf Matth. V, 32 den Ehebruch.⁴ Daß aber Tertullian die wegen Ehebruchs erlaubte Ehescheidung

¹ Hoc enim responso et Moysi constitutionem protexit, et sui et creatoris institutionem direxit, ut Christus ipsius. Adv. Marcion. lib. IV. c. 34. Edit. Lutetiae Paris. 1675. p. 449.

² Ex iis (evangelistis), quos habemus, Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet. Tertull. adv. Marc. IV, 2. Iren. adv. haeres. I. 27, 2. — Epiph. haeres. 42, 11.

³ Dico enim illum conditionaliter fecisse divortii prohibitionem, si ideo quis dimittat uxorem, ut aliam ducat . . . Ita, si conditionaliter prohibuit dimittere uxorem, non in totum prohibuit et quod non prohibuit in totum, permisit. adv. Marc. l. IV. c. 34. Edit. Paris. 1675. p. 450.

⁴ Nam in evangelio Matthaei: »qui dimiserit«, inquit, »uxorem praeter causam adulterii, facit eam moechari« (Matth. V, 32). Caeterum praeter ex causa adulterii, nec Creator disjungit, quod ipse scilicet conjunxit. l. c.

nicht mit der gänzlichen Auflösung der Ehe identifiziere und darum der mosaischen Deut. XXIV, 1 nicht gleichstelle, bezeugt die bestimmte Erklärung: »Du siehst, wie er (Christus) auf alle Weise für die Ehe sorgt, indem er, damit sie nicht getrennt werde, den Scheidebrief aufhebt, und doch, damit sie nicht mit Schanden bestehe, die Scheidung gestattet.«¹

Diese Auffassung der Zeugnisse Tertullians bestritt indessen schon Launoi, auf den berühmten Exegeten Maldonat sich berufend.² Jäger interpretierte die Äußerungen Tertullians in unserm Sinne,³ fand aber einen heftigen Gegner an Werkmeister, der darin die Auflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches ausgesprochen findet.⁴ Zenger tritt an Jägers Seite,⁵ ebenso Moy, dem Tertullian als einer der entschiedensten Zeugen dafür gilt, daß zu Ende des zweiten und im Anfange des dritten Jahrhunderts das *divortium* bei den Christen bloß Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft bezeichnete und daß auch diese nur im Falle der *moechatio* stattfand, die Trennung vom Bande aber untersagt war.⁶ Der Knoten, über dessen Lösung man nicht einig wird, liegt in der Interpretation Tertullians zu Luc. XVI, 18. »Qui dimiserit, inquit, uxorem et aliam duxerit, adulterium committit, et qui a marito dimissam duxerit, aequè adulter est, ex ea utique causa, qua non licet dimitti, ut alia ducatur; illicite enim dimissam pro indimissa ducens adulter est; manet enim matrimonium, quod non rite diremptum est« (adv. Marc. l. IV. c. 34), und in der zu

¹ Habes etiam nuptiarum, quoquo velis, latere prospectorem, quas nec separari vult, prohibendo repudium, nec cum macula haberi, tunc permittendo divortium. adv. Marc. lib. IV. c. 34. Edit. ejusd. p. 450.

² De Tertulliano Joan. Maldonatus in c. XIX. Matth. sic censet: »Legimus nonnullos auctores veteres in ea fuisse sententia, Tertullianum lib. IV. contra Marcionem scilicet, ut liceret marito, dimissa propter adulterium uxore, aliam ducere«. Laun. opp. T. I. pars II. Colon. 1731. p. 826.

³ Untersuchung der Frage, ob die Ehescheidung nach der Lehre der Schrift und der Kirche ältester Geschichte erlaubt sei oder nicht. Arnstadt 1804. S. 123 ff.

⁴ Neue Untersuchung über die Ehescheidung vom Bande. S. 69. 70 — vgl. Jahrschrift für Theologie. 1816. B. 4. S. 460 ff. — Zhisman, Eherecht der orient. Kirche. Anmerk. 3. S. 734. — Greve, Ehescheidung. S. 204.

⁵ Neuer Versuch einer Erklärung der Stellen der hl. Schrift. Straubing 1810. S. 157—168.

⁶ Das Eherecht der Christen. Regensburg 1838. S. 18—22.

Matth. V, 32: »Caeterum praeter ex causa adulterii, nec Creator disjungit, quod ipse scilicet conjunxit« (ibid). »Wenn derjenige, der eine illicite dimissa heiratet, ein Ehebrecher ist, so ist derjenige, der eine licite dimissa zur Ehe nimmt, kein Ehebrecher. Die dimissio licita geschieht aber wegen Ehebruchs, also ist die Ehe im Falle des Ehebruchs auflösbar.« So könnte man aus dem ersten der beiden Zeugnisse Tertullians folgern. Darum wollen Moy¹ und Roskowany² das illicite auf ducens und nicht auf dimissam bezogen wissen, so daß zu lesen wäre: dimissam pro indimissa illicite ducens moechatur. Es scheint jedoch nicht, daß Tertullian diesen Zusammenhang intendiert habe. Von der Entlassung wegen Ehebruchs handelt er erst später bei der Erörterung zu Matth. V, 32. Hier redet er vom Ehebande im allgemeinen, das so lange ungelöst bleibt, bis es rechtmäßig gelöst wird — *manet matrimonium, quod non rite diremtum est* —, was dann stattfand, wenn die Ehe wegen trennender Ehehindernisse, die schon im Alten Bunde aufgestellt waren (Levit. XVIII, 7—18) als ungültig erkannt wurde, wenn der ungläubige Teil mit dem gläubigen nicht zusammenleben wollte (1. Cor. VII, 15), wenn der eine Gatte starb.³

In der zweiten Matth. V, 32 erläuternden Stelle Tertullians darf das *praeter ex causa adulterii nec Creator disjungit* nicht so ängstlich geprefst werden, als ob man darunter die Auflösung des Ehebandes mit der Berechtigung zur Neuheirat verstehen müßte. Die kurz darauf folgende Bemerkung: »*Habes nuptiarum quoquo velis prospectorem, quas nec separari vult, prohibendo repudium, nec cum macula haberi, tunc permittendo divortium*« beweist, daß Tertullian eine gänzliche und eine teilweise Auflösung des Ehebandes unterschied, die erstere bei der christlichen Ehe für unstatthaft, die letztere nur im Falle des Ehebruchs für erlaubt hielt. Diese Unterscheidung tritt auch im 5. Buche gegen Marcion hervor, wo er zu 1. Cor. VII, 10—11 bemerkt, daß Paulus die

¹ l. c. Anmerk. 26. S. 20.

² De matrimonio in eccles. catholic. (Vindelic. 1840.) Tom. II. pag. 222. 223.

³ De monogam. c. IX. Solus enim ille separabit, qui et conjunxit, separabit autem non per duritiam repudii, quam exprobrat et compescit, sed per debitum mortis. Ejusd. edit. p. 530.

Scheidung der Ehegatten erlaubt und nicht ganz verbietet, zugleich aber das Eheband für unauflösbar erklärt und, wenn es aufgelöst wurde, wieder herzustellen befiehlt.¹ In der allerdings aus der montanistischen Zeit stammenden Schrift: »De monogamia« lehrt er, daß die Christen, wenn sie ihre Frauen verstossen haben, nicht von neuem heiraten dürfen,² daß das Weib nach Rom. VII, 2 an den Mann gebunden ist, so lange er lebt, und daß sie, wenn auch von ihm geschieden, bei seinen Lebzeiten keine neue Ehe eingehen darf.³

Wir verweisen zudem auf die orthodoxe Schrift: »ad uxorem« lib. I. c. VI, wo er diejenigen, die nicht mehr in ehelicher Gemeinschaft leben (*adempto matrimonio*) ermahnt, ein enthaltsames Leben zu führen, indem er sie auf die Beispiele jener Eheleute hinweist, die um des Himmelreiches willen freiwillig auf den Ehegenuß verzichten.⁴ Daß das *matrimonium ademptum* nicht auf die Witwen zu beschränken ist, erhellt aus dem zweiten Buche »ad uxorem« c. I., wo Tertullian es beklagt, daß einige geschiedene Frauen und Witwen nicht bloß die Gelegenheit, ein enthaltsames Leben zu führen, unbenutzt lassen, sondern auch die Vorschrift »im Herrn zu heiraten« unbeachtet lassen.⁵

¹ Atquin et Christi apostolus, cum praecepit mulierem a viro non discedere, aut si discesserit, manere innuptam, aut reconciliari viro; et repudium permisit, quod non in totum prohibuit, et matrimonium confirmavit, quod primo vetuit disjungi, et si forte disjunctum, voluit reformari. Adv. Marc. l. V. c. VII. Ejusd. edit. p. 469.

² Sed et illi (Romani) etiam non repudiantes adulteria commiscunt, nobis etsi repudiemus, ne nubere quidem licebit. Lib. de monog. c. IX. Ejusd. edit. pag. 530.

³ »Mulier vineta est, quamdiu vivit vir ejus, si autem dormierit, libera est, cui vult, nubat tantum in Domino«. Rom. VII, 2. Hinc quoque eam demonstrat intelligendam, quae et ipsa sic fuerit inventa soluta a viro, quomodo et vir solutus ab uxore: per mortem utique, non per repudium facta solutione, quia repudiatis non permetteret nubere adversus pristinum praeceptum. De monog. c. IX. l. c.

⁴ Quot enim sunt, qui statim a lavacro carnem suam obsignant? Quot item, qui consensu pari inter se matrimonii debitum tollunt. Voluntarii spadones pro cupiditate regni coelestis. Quod si salvo matrimonio abstinencia toleratur, quanto magis *adempto*. Credo enim difficilius salvum derelinqui, quam amissum non desiderari. Edit. ejusd. p. 164.

⁵ Nunc ad secunda consilia convertamur, respectu humanae infirmitatis, quarundam exemplis admonentibus, quae divortio, vel mariti excessu, oblata

Im Buche »de patientia«, das er ebenfalls vor seinen montanistischen Verirrungen schrieb,¹ schärft er es den wegen Ehebruchs Geschiedenen als Pflicht ein, unverheiratet zu bleiben. »Disjuncto matrimonio ex ea tamen causa, qua licet, seu viro, seu foeminae ad viduitatis perseverantiam sustineri; haec (patientia) expectat, haec exoptat, haec exorat, poenitentiam aliquando inituris, salutem. Quantum boni utrique confert? Alterum non adulterum facit, alterum emendat.«² Nach den letzten Worten ist die Scheidung wegen Ehebruchs erfolgt. Nun sind beide in eine Art Witwenstand versetzt, in dem sie geduldig ausharren sollen, damit nicht der unschuldige Teil zum Ehebrecher wird, der schuldige aber sich bessert. Zum Ehebrecher wird der unschuldige Teil durch eine neue Verbindung, was ein Beweis ist, daß er an den andern noch gebunden, die Ehe also nicht aufgelöst ist.

Aus der übersichtlichen Darstellung der Lehre Tertullians über das Eheband ersehen wir, daß die Ausdrücke: repudium, divortium, disjunctio und die Redensarten: »matrimonium rite und non rite diremptum« — »mulier licite und illicite dimissa« bald die bloße Trennung von der äußern Lebensgemeinschaft, die zur Wiederheirat nicht berechtigt, bald die gänzliche Auflösung des Ehebandes bezeichnen, was stets aus dem Zusammenhange erkannt werden muß.

DRITTES KAPITEL.

a) Origenes, † 254. b) Firminianus Lactantius, † um 330.

a) Wegen der umfassendsten Schriftkenntnis und wissenschaftlicher Bildung, die **Origenes**, der Vorsteher der alexandrinischen Schule, besaß, müssen wir auf seine exegetischen Erörterungen über die unsere Frage betreffenden Schriftstellen eine besondere Aufmerksamkeit richten, zumal er von den Verteidigern

continentiae occasione, non modo abjecerunt opportunitatem tanti boni, sed ne in nubendo quidem disciplinae meminisse voluerunt, ut in Domino potissimum nuberent. Edit. ejusd. p. 166.

¹ Alzog, Patrologie. Freiburg 1866. S. 144.

² Tertull. opp. Edit. Rigalt. Venet. 1744. p. 166.

und Bekämpfern der Unauflösbarkeit der Ehe als Zeuge angerufen wird.

Origenes kommentiert die Antwort Christi auf die Frage der Pharisäer, ob es dem Manne erlaubt sei, das Weib wegen jeder Ursache zu entlassen (Matth. XIX, 3—9) nicht in dem Sinne, daß es dem Manne überhaupt nicht erlaubt sei, das Weib zu entlassen, sondern daß es ihm nicht wegen jeder Ursache erlaubt sei. »Sie sahen es nicht ein, wie tadellos ihnen Christus antwortete, indem er es zunächst verneint, daß man das Weib wegen jeder Ursache entlassen dürfe, und dann auf das antwortet, was auf den Scheidebrief Bezug hat. Er wußte es, daß nicht wegen jeder Verschuldung vernünftigerweise die Ehe gelöst werde. . . . Das Weib wegen jeder Ursache zu entlassen, hindert auch jenes Wort: Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.«¹ Später bezeichnet der Kirchenschriftsteller unter Hinweisung auf Matth. V, 32, den Ehebruch des Weibes als die einzige vom Heilande gebilligte Ursache der Auflösung der ehelichen Gemeinschaft.² Ob sich die Entlassung des Weibes auch wegen anderer Verbrechen, die noch schwerer sind, als der Ehebruch, wie Giftmischerei, Mord, rechtfertigen lasse, wagt er nicht zu entscheiden. Er ist geneigt, die Frage zu bejahen, wünscht jedoch, daß sie sein Freund näher erörtern würde.³

Aus diesen Äußerungen haben Erasmus von Rotterdam,⁴ Launoi,⁵ Werkmeister⁶ u. a. gefolgert, daß Origenes die Ehe im

¹ Οὐχ ἐώρων τε τίνα τρόπον ἀνεπιλήπτως ἀποκρίνηται, πρότερον ἀποφάσκων τὸ ἀπολύειν τὴν γυναῖκα κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, δεύτερον δὲ ἀποκρινόμενος πρὸς τὰ περὶ τοῦ βιβλίου τοῦ κατὰ τὸ ἀποστάσιον· ἐώρα γάρ, ὅτι οὐ πᾶσα αἰτία εὐλόγως λύει γάμους . . . δυσωπητικὸς δὲ πρὸς τὸ μὴ ἀπολύσαι τὴν γυναῖκα κατὰ πᾶσαν αἰτίαν καὶ τό· ὁ θεὸς συνέξευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω. Comm. in Matth. tom. XIV. c. 16. Opp. par. III. Edit. Benedict. Congreg. Paris 1740. p. 637.

² Μετὰ ταῦτα φήσιν ὁ σωτὴρ ἡμῶν, μηδαμῶς ἐπιλείπων ἐπ' ἄλλῳ ἁμαρτήματι διαλύειν γάμους ἢ μόνη πορνεία· εὐρισκομένη ἐν τῇ γυναικί, τό· ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας . . . Matth. V, 32. ibid. c. 24. p. 648.

³ . . . τὴν δὲ ἁλοῦσαν φαρμακίδα ἢ φόνον δρασᾶσαν (ἀπολύσας) ἀπολογία ἔχει ἢ μή· καὶ συζητήσας ἂν. ibid.

⁴ Nov. Testament. cum adnotat. Opp. T. VI. p. 693. Edit. Lugd. 1705.

⁵ Reg. in matrim. potest. Opp. Tom. I. par. II. p. 827.

⁶ Neue Untersuchungen über die Ehescheidung. Bamberg 1806. S. 71.

Falle des Ehebruches für aufgelöst hielt. Werkmeister beruft sich dabei auf den berühmten Dogmatiker Tournely, »der die Stellen des Origenes genau und ohne Vorurteil erwogen habe und es am Ende eingestehe, daß Origenes eher unter die Zeugen der Auflösbarkeit der Ehe gehöre.«¹

Im betreffenden Traktate Tournelys konnten wir jedoch das nicht finden. Allerdings gesteht Tournely, daß sich Origenes mitunter dunkel und zweifelhaft äußere, daß er namentlich darüber nicht einig sei, ob der Ehebruch allein oder auch andere Verbrechen zur Entlassung des Weibes berechtigen, und meint, daß der Kirchenschriftsteller, wenn er mit der Entlassung den bloßen Begriff der *separatio a mensa et thoro*, die zur Neuheirat nicht berechtigt, verbunden hätte, kein Bedenken tragen konnte, ob das Weib wegen schwererer Vergehen entlassen werden kann: »Si de sola dimissione quoad thorum et cohabitationem loqueretur, non esset dubitandi locus«. Zudem rede er von derselben Entlassung wegen Ehebruch nach dem Gesetze Christi, wie sie Moses propter foeditatem im Alten Bunde gestattete. Diese war aber mit der Auflösung des Ehebandes verbunden: »Adde, quod loquatur de ea ipsa dimissione ratione adulterii in lege Christi, quam permiserat Moses . . . propter foeditatem . . . at dimissionem illam fuisse quoad vinculum, ostendimus.« Daraus schließt nun Tournely, daß die Ansicht des Origenes über diesen Punkt dunkel sei, obwohl er es an andern Stellen als ein Gesetz Christi bezeichne, daß das Weib bei Lebzeiten des Mannes keinen anderen heiraten dürfe, wenn sie nicht eine Ehebrecherin werden soll.² So kam es, daß Tournely den gelehrten Origenes unter den Zeugen anführt, die weder für, noch gegen das katholische Dogma — also nicht eher gegen, als für — sprechen.³

¹ Bemerkungen über Jägers Untersuchung, ob die Ehescheidung nach der Lehre der Schrift erlaubt sei. Bamberg 1805. S. 78.

² Non satis clara et perspecta est mens et sententia Origenis, quamquam aliunde agnoscat et fateatur legem Christi esse, ut mulier vivente viro alteri non nubat, nisi velit esse adultera. Tournel. Praelect. Theolog. Opp. Tom. XI. (De matrimonio.) Edit. Paris. 1765. p. 149.

³ Inter scriptores nonnullos esse, praesertim ex Graecis, qui circa praesens argumentum obscuri et incerti videntur, quales diximus videri Originem, Basilium, Epiphanium, ex quibus proinde verbis vix quidquam inferes, vel contra, vel pro dogmate catholico. l. c. p. 263.

Übrigens läßt sich gegen die Argumentation Tournelys erwidern, daß Origenes auch dann, wenn er die Entlassung im Sinne der bloßen *separatio a thoro et cohabitatione* verstand, im Zweifel sein konnte, ob sie wegen Ehebruchs allein und nicht auch wegen anderer Verbrechen gestattet sei, indem die Schrift, Mischehen, von denen Origenes nicht redet, ausgenommen (1. Cor. VII, 11 ff.), keinen Aufschluß darüber erteilt und die außer dem Ehebruche jetzt geltenden Scheidungsgründe erst später aufgestellt wurden.

Wenn Origenes auf den Einwurf, den man ihm von jüdischer Seite machen könnte, daß Christus die Entlassung des Weibes ebenso gestatte, wie Moses,¹ erwidert, daß sie Christus nur wegen Ehebruchs gestatte, während sie Moses wegen jeder Ursache erlaubte, so folgt daraus nicht, daß er mit der von Christus gestatteten Entlassung das Recht der Wiederheirat verband, das mit der Entlassung im Alten Bunde verbunden war. Origenes hat zunächst nur den Grund der Scheidung und damit das Verhältnis zwischen עֲרֻת דָּבָר Deut. XXIV, 1 und πορνεία Matth. V, 32. XIX, 9 im Auge. Zudem ist zu berücksichtigen, daß auch nach dem mosaischen Gesetze durch die Entlassung die Ehe nicht so aufgelöst war, daß die Entlassene nicht wieder aufgenommen werden konnte. So lange das entlassene Weib nicht eine neue Heirat schloß, die nach dem Gesetze als verunreinigend galt, konnte die ursprüngliche eheliche Gemeinschaft wieder hergestellt werden. Deut. XXIV, 1—4.

Wenn wir den berühmten Kirchenschriftsteller nicht eines offenbaren Widerspruches beschuldigen wollen, so müssen wir daran festhalten, daß er an den angeführten zweifelhaften Stellen von der Auflösung der äußern Lebensgemeinschaft, die zur Wiederheirat nicht berechtigt, und nicht von der gänzlichen Auflösung des Ehebandes rede. Sagt er doch in derselben Abhandlung über Matthäus, daß die von Gott geknüpfte Vereinigung zwischen den Ehegatten mächtiger sei, als alles, was sich denken und aussprechen läßt, so daß sie durch keine Fürstenmacht und Ober-

¹ Τάχα δὲ τῶν τολμώντων τις Ἰουδαῖος ἀνὴρ . . . φησιν, ὅτι καὶ ὁ Ἰησοῦς εἰπὼν· ὃς ἂν ἀπολύσῃ . . . wie Matth. V, 32. ἐπέτρεψεν ἀπολύσαι τὴν γυναῖκα, ὁμοίως Μωσεῖ . . . in Matth. Opp. P. III. Edit. ejusd. p. 647.

gewalt getrennt werden kann,¹ daß das Weib, das bei Lebzeiten des Mannes einen andern geheiratet zu haben scheint, eine Ehebrecherin und der Mann, der eine Geschiedene geehelicht zu haben scheint, ein Ehebrecher ist.²

Ein kräftiges Argument für die Unauflösbarkeit der Ehe läßt sich aus dem scharfen Urteile folgern, das Origenes über die zweiten und dritten Ehen fällt. Durch solche Ehen wird man nicht bloß zu Kirchenämtern unfähig, sondern vielleicht von der Zahl der Unbefleckten und der Erstlinge der Kirche, die keine Makel, keine Runzel hat, ausgestossen werden, nicht zwar so, daß man zum ewigen Feuer verurteilt würde, sondern daß man keinen Anteil am Reiche Gottes hat. . . . Wenn man sonst einen rechtschaffenen Wandel führt, wird man durch den Namen Jesu Christi gerettet werden, aber nicht gekrönt.³ Nach dem Kontexte handelt Origenes von dem Wiederheiraten nach dem Tode des einen Gatten. Mißbilliget er diese, um wie viel mehr mußte er die Neuheirat geschiedener Eheleute bei Lebzeiten beider Teile mißbilligen, da sich für diese ein direktes Verbot in der Schrift findet (Marc. X, 11. 12. Luc. XVI, 18), für jene nicht. Darum bezeichnet er die Handlungsweise einiger Kirchenvorsteher, die einem gewissen Weibe, während ihr Mann noch lebte, eine Neuheirat erlaubten, als schriftwidrig, als eine Übertretung der apostolischen Lehre: »Das Weib ist gebunden auf so lange, als ihr Mann lebt,« und »Also wird als Ehebrecherin die Frau gelten, die eines andern wird bei Lebzeiten ihres Mannes« Rom. VII, 2. 3.⁴ Diese Erscheinung dient übrigens als Beweis, daß zwischen Schrift und

¹ λέγετο δ' ἂν πρὸς τοὺς Φαρισαίων κρείττονας· Ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν μηδὲν χωριζέτω, μήτε ἀρχή, μήτε ἐξουσία. ἰσχυρότερος γὰρ ὁ συνζεύξας πάντων ὧν ὀνομάσαι τις νοήσας αὐτὰ δυνήσῃ. In Matth. c. 7. P. III. p. 640.

² ὥσπερ δὲ μοιχαλὶς ἐστὶ γυνή, ἔὰν δοκῇ γαμεῖσθαι ἀνδρὶ, ἔτι ζῶντος τοῦ προτέρου, οὕτως καὶ ἀνὴρ δοκῶν γαμεῖν ἀπολελυμένην οὐ γαμεῖ κατὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀπόφασιν, ὅσον μοιχεύει. ibid. c. 24. p. 649. vgl. Zhisman: Das Eherecht der orient. Kirche. S. 800.

³ Comm. in Luc. hom. XVII. Opp. P. III. p. 953.

⁴ Ἦδη δὲ παρὰ γεγραμμένα καὶ τινες τῶν ἡγουμένων τῆς ἐκκλησίας ἐπέτρεψάν τινα, ὥστε ζῶντος τοῦ ἀνδρὸς, γαμεῖσθαι γυναῖκα, παρὰ τὸ γεγραμμένον μὲν ποιοῦντες, ἐν ᾧ λελέκεται· γυνή δὲ ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς δέδεταί, καὶ τό· ἄρα οὖν μοιχαλὶς χρηματίζει ἡ γυνή γενομένη ἀνδρὶ ἐτέρῳ ζῶντος τοῦ ἀνδρός . . . ibid.

vereinzelter, lokaler Praxis ab und zu Differenzen vorkommen können, die aber nicht als Inkonsequenzen des Gesetzgebers zu betrachten sind, sondern als Ausnahmen, die die Regel nicht aufheben, als Accommodierungen an die Schwäche und Verblendung der Menschen, wodurch grössere Übel, die durch rücksichtslose Strenge herbeigeführt werden könnten, vermieden werden sollen.¹ Darum bemerkt Origenes, daß die Kirchenvorsteher nicht ganz ohne Grund gehandelt hätten, indem es besser schien, jene Verbindung in Rücksicht schlimmerer Dinge gegen das von Anfang gegebene Gesetz und die Schrift zu dulden.²

Dieses Zeugnis wurde indessen vielfach mißdeutet. Nach Launoi,³ Werkmeister,⁴ sind es mehrere Frauen gewesen, während Origenes nur von einer redet (*τινα . . . γυναῖκα*); nach Erasmus v. Rotterdam,⁵ Werkmeister,⁶ Batz⁷ hätten die Bischöfe nicht wegen Ehebruchs die Neuheirat gestattet, denn in diesem Falle habe sie Origenes für erlaubt gehalten, sondern wegen andern Vergehen. Allein Origenes nennt kein anderes Vergehen, giebt nicht einmal an, ob das Weib verschuldet oder unverschuldet entlassen wurde.

b) **Lactantius**, geboren wahrscheinlich in Italien, und in Afrika in der Rhetorschule des Arnobius gebildet, wurde, nachdem er schon vor Diokletians Verfolgungsgesetze das Christentum angenommen hatte, von Konstantin d. Gr. nach Trier als Lehrer seines Sohnes Crispus geschickt, wo er mutmaßlich um 330 starb.⁸ In seinen Schriften finden sich zwei Stellen, die sich auf das Eheband beziehen.

In dem größern, zwischen 316 und 322 abgefaßten und Konstantin d. Gr. gewidmeten Werke: »*Institutionum divinarum*

¹ Vgl. Moy, Eherecht der Christen. Regensburg 1833. S. 34.

² *Οὐ μὴν πάντῃ ἀλόγως· εἰκὸς γὰρ τὴν συμπεριφορὰν ταύτην συγκρούσει χειρόνων ἐπιτρέπεσθαι παρὰ τὰ ἀπ' ἀρχῆς νενομοθετημένα καὶ γεγραμμένα.* l. c.

³ Reg. in matrim. potest. Opp. T. I. P. II. p. 827.

⁴ Neue Untersuchungen über die Ehescheidung. Bamberg 1806. S. 70 ff.

⁵ Nov. Test. cum adnot. Opp. T. VI. p. 693.

⁶ Neue Untersuchungen . . . ebendas.

⁷ Harmonie der neuesten bayerischen Ehescheidungsgesetze . . . S. 18 ff.

⁸ Alzog, Patrologie, a. a. O. § 41. S. 170.

libri VII« erinnert er die Verehelichten an das Gebot Gottes, haltsam zu leben, und fügt dann, offenbar mit Bezug auf Matth. V, 32. XIX, 9 hinzu, daß sowohl derjenige ein Ehebrecher ist, der ein vom Manne entlassenes Weib heiratet, als auch derjenige, der, außer dem Falle des Ehebruchs, das Weib entläßt, um eine andere zu heiraten, — *adulterum esse, qui a marito dimissam duxerit, et eum, qui praeter crimen adulterii uxorem dimiserit, ut alteram ducat* — denn Gott will nicht, daß der eine Leib getrennt und geteilt werde.¹

Die andere Stelle kommt in dem sonst manche Abweichungen enthaltenden Auszuge: »*Epitome instit. div. ad Pentadium fratrem*« vor, nach der gemäß der göttlichen Vorschrift das Weib nicht entlassen werden soll, außer wenn es des Ehebruchs überführt wurde, damit das Band der ehelichen Vereinigung niemals aufgelöst werde, wenn es nicht die Treulosigkeit zerrissen hat — *ut nunquam conjugalis foederis vinculum, nisi perfidia ruperit, dissolvatur* —.²

Launoi sieht es als selbstverständlich an, daß nach Lactantius derjenige kein Ehebrecher ist, der nach der Entlassung eines ehebrecherischen Weibes eine andere heiratet,³ ebenso Batz,⁴ denen sich in der Hauptsache auch Zenger anschließt, auf das Urteil hinweisend, das Hieronymus über Lactantius fällt, daß es ihm

¹ Non enim sicut juris publici ratio est, sola mulier adultera est, quae habet alium, maritus autem, etiamsi plures habeat, adulterii solutus est, sed divina lex ita duos in matrimonium, quod est in corpus unum, pari jure conjungit, ut adulter habeatur, quisquis compagem corporis in diversa distraxerit. . . . Servanda igitur fides ab utroque alteri est . . . Haec sunt, quae ad continentiam praecipuntur a Deo. Sed tamen nequis divina praecepta circumscribere se putet posse, adduntur illa, ut omnis calumnia et occasio fraudis ammoveatur: *adulterum esse, qui a marito dimissam duxerit, et eum, qui praeter crimen adulterii uxorem dimiserit, ut alteram ducat*. Dissociari enim corpus et distrahi Deus noluit. *Instit. div. l. VI. c. 23. Edit. Antverp. 1555. p. 391. 392.*

² Ideo praecipit Deus, non dimitti uxorem, nisi crimine adulterii devictam et nunquam conjugalis foederis vinculum, nisi ruperit, dissolvatur. *Epitome instit. div. c. VIII. Edit. ejusd. p. 573.* Nach andern Ausgaben: Lips. 1739. Antverp. 1529 lautet es bestimmter: *ut nunquam conjugalis foederis vinculum, nisi quod perfidia ruperit, resolvatur.*

³ Reg. in matr. potest. Opp. T. I. p. II. p. 828.

⁴ Harmonie der neuesten bayerischen Ehescheidungsgesetze . . . S. 21.

besser glücke, die Irrtümer der Heiden zu widerlegen, als die Wahrheiten des Christentums gründlich zu beweisen.¹

Und doch ist diese Interpretation der beiden Citate fraglich. Wenn derjenige, der eine dimissa heiratete, ein adulter wurde, so war die Ehe der Entlassenen mit dem ersten Manne nicht gelöst. Ob die Entlassung wegen Ehebruchs geschieht oder nicht, wird nicht unterschieden. Ohne denselben war die Entlassung überhaupt nicht erlaubt, auch wenn keine Neuheirat erfolgte. War aber die Ehe auch nach der Entlassung wegen Ehebruchs nicht gelöst, so war nicht bloß dem schuldigen Teile, sondern auch dem unschuldigen die Wiederheirat verboten, denn Lactantius vindiziert beiden Teilen die gleichen Rechte und legt ihnen bezüglich der ehelichen Treue die gleichen Pflichten auf: »Non enim . . . sola mulier adultera est, quae habet alium, maritus autem, etiamsi plures habeat, adulterii solutus est, sed divina lex ita duos in matrimonium conjungit, ut adulter habeatur, quisquis compagem corporis in diversa distraxerit«. Wenn derjenige, der, außer wegen Ehebruchs, das Weib entläßt, um eine andere zu heiraten: »qui praeter crimen adulterii uxorem dimiserit, ut alteram ducat« ein Ehebrecher ist, so folgt daraus nicht, daß derjenige sich nicht des Ehebruchs schuldig macht, der das Weib wegen Ehebruchs entläßt und eine andere nimmt. Wo keine fornicatio vorliegt, ist schon die mit der Absicht der Wiederheirat verbundene Entlassung ein Ehebruch, wo sie vorliegt, ist die Entlassung gestattet und kein Ehebruch; nur die Wiederheirat nach der Entlassung wäre ein Ehebruch.

Das Citat aus der Epitome ist sofern nicht maßgebend, als der Berechtigung zur Neuheirat keine Erwähnung geschieht und das uxorem dimittere, vinculum matrimonii dissolvere, von den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern bald von der gänzlichen Auflösung des Ehebandes, bald von der bloßen Trennung der äußern Lebensgemeinschaft gebraucht wird. Im letztern Sinne kommt *dissolutio vinculi matrimonii* im 10. Kanon des Konzils von Frejus i. J. 796 vor.² Auch im Synodalschreiben von Gangra

¹ Versuch einer genauen Erklärung der Stellen der hl. Schrift . . . S. 192. 193. — Zhisman, Das Eherecht der orient. Kirche. Anmerk. 3. S. 734.

² *Resoluto fornicationis causa jugali vinculo, non liceat viro, quamdiu adultera vivit, aliam uxorem ducere . . . nec adulterae . . . alium virum accipere.* Conc. Forojul. c. 10. Mansi T. III. Florent. 1759. p. 849.

in Paphlagonien (Mitte des 4. Jahrh.) ist von Ehescheidungen die Rede, durch die das Band der Ehe nicht aufgelöst war. Viele Frauen trennten sich von ihren Männern; weil sie aber nicht enthaltsam leben konnten, wurden sie als Ehebrecherin angesehen.¹ So kann auch bei Lactantius *ruptio vinculi conjugalis* die bloße Trennung von der äußern Lebensgemeinschaft bedeuten, so daß der Sinn wäre: der Herr befahl das Weib nicht zu entlassen, wenn es nicht des Ehebruchs überwiesen wurde, damit das Band der ehelichen Vereinigung niemals aufgelöst werde, außer soferne es durch den Ehebruch aufgelöst wird. Durch den Hinweis auf die Leseart in der Florentiner Ausgabe v. J. 1513 »ut nunquam conjugalis foederis vinculum, etsi perfidia ruperit, resolvatur« (Zenger, Neuer Versuch . . . S. 193. — Roskowany, De matrim. in eccl. cath. t. II. p. 250) wird, selbst wenn sie richtig ist, unseres Erachtens der Sinn nicht klarer.

VIERTES KAPITEL.

Die Synoden von Elvira, Arles, Neocäsarea und Laodicea.

§ 4.

Die Synode von Elvira 305 oder 306.

Die älteste der Synoden, von denen noch vollständige Kanones vorhanden sind, die Synode von Elvira i. J. 305 oder 306, ist ein höchst wichtiges Denkmal für die Kenntniss der kirchlichen Verhältnisse überhaupt, besonders aber in Spanien zur Zeit des dritten und vierten Jahrhunderts. Was speciell unsere Frage betrifft, so enthalten die Kanones 8 und 9 erwünschte Aufschlüsse über dieselbe. Im 9. can. ist von Frauen die Rede, die ohne vorhergegangene Ursache ihre Männer verlassen und sich an andere verheiraten, im 10. von solchen, die ihre Männer des Ehebruchs wegen verlassen und eine neue Ehe eingehen. Im ersten Falle soll ihnen die Kommunion auch am Ende des Lebens nicht gereicht werden, im zweiten erst dann, wenn der Mann, den sie

¹ Πολλὰ γυναῖκες ὑπανδροὶ ἀπατηθεῖσαι τῶν ἑαυτῶν ἀνδρῶν ἀνεχώρησαν, . . . εἶτα ἐν τῷ μεταξὺ μὴ δυνηθεῖσαι ἐγκρατεῖν ἐμοιχεύθησαν. Mansi, T. II. p. 1097.

verlassen haben, gestorben ist oder wenn es wegen einer schweren Krankheit notwendig erscheint.¹

Bei der Würdigung der beiden Kanones muß vor allem festgehalten werden, daß can. 8 nicht von der unverschuldeten Entlassung des ungläubigen Mannes durch das gläubige Weib² zu verstehen ist, sondern daß beide Gatten als christlich angenommen werden. Das fordert der Gegensatz der verschuldeten Entlassung des gläubigen Mannes durch das gläubige Weib can. 9 und besonders der Umstand, daß von der Ehescheidung zwischen gläubigen und ungläubigen Gatten in can. 10 und 11 die Rede ist. Auch darf aus *nulla praecedente causa* in can. 9 nicht geschlossen werden, daß die Weiber, wenn sie wegen Ehebruchs ihre Männer verließen und andere heirateten, nicht mit der Kirchenstrafe belegt wurden.³ Nach can. 9 ist wegen Ehebruch zwar die Entlassung, aber keine Wiederheirat gestattet.

Daß die Synode von der Entlassung der Männer durch die Weiber redet und nicht umgekehrt, erklären wir daraus, daß den Weibern diesbezüglich durch das weltliche Gesetz zu große Privilegien eingeräumt waren. Nach einer Verordnung Diokletians und Maximians v. J. 293 wurde die Ehe als aufgelöst angesehen, bevor dem Manne der Scheidebrief eingehändigt war, ja bevor er etwas davon wußte.⁴ Es darf daher aus dem Umstande, daß die beiden Kanones bloß für die Frauen und nicht auch für die Männer Bestimmungen treffen, nicht gefolgert werden, daß letzteren nach der Entlassung des ehebrecherischen Weibes die Neuheirat erlaubt war.⁵ Konnte das Weib, ob sie den Mann verschuldet

¹ *Item foeminae, quae nulla praecedente causa reliquerint viros suos et alteris se copulaverint, nec in finem accipiant communionem.* Conc. Eliber. can. 8. bei Mansi T. II. p. 38. *Item foemina fidelis, quae adulterum maritum reliquerit fidelem et alterum ducit, prohibeatur, ne ducat; si duxerit, non prius accipiat communionem, nisi quem reliquerit, de saeculo exierit, nisi forsitan necessitas infirmitatis dare compulerit.* Conc. Elib. c. 9. l. c.

² Aubespine bei Mansi. l. c.

³ Werkmeister, Neue Untersuchungen über die Ehescheidung. S. 74.

⁴ *Licet repudii libellus non fuerit traditus, vel cognitus marito, dissolvitur matrimonium.* Dat. 18. Cal. Januar. Nicomediae. 293. Cod. Just. lib. V. tit. XVII, 6.

⁵ Adam Braun, *Dissertatio, utrum matrimonii vinculum in casu adulterii alterius conjugum jure divino an solum jure ecclesiastico insolubile sit?*

oder unverschuldet entliefs, keine neue Ehe eingehen, so war sie an den Mann noch gebunden, die Ehe also nicht aufgelöst, was aus can. 9 deutlich hervorgeht, wonach dem Weibe, das den ehebrecherischen Mann entläßt und einen andern heiratet, die Kommunion so lange verweigert werden soll, bis der Entlassene gestorben sein würde.

Der Vorwurf, daß die Strafbestimmung in can. 8 und can. 9 novatianisch sei und nur begreiflich bei der Annahme, daß unsere Synode vor der Verwerfung der novatianischen Häresie, also vor 252, gehalten wurde, ist ungerecht.¹ Sollten auch, wie Bellarmin (de imag. lib. II. c. 9) und andere wollen, die 81 Kanones der Synode nicht echt sein, so verlieren deswegen can. 8 und can. 9 wegen ihres unstreitig hohen Alters nicht den Wert.

Von den Kanones 10 und 11 derselben Synode, die so verschieden interpretiert wurden,² sehen wir ab, weil sie nicht von rein christlichen Ehen, sondern von Ehen zwischen Katechumenen und Ungläubigen, Katechumenen und Getauften handeln und weil bei can. 10 die Leseart variiert.

§ 5.

Die Synoden von Arles 314, Neocäsarea (zwischen 314—325) und Laodicea (zwischen 341 und 381).

Dagegen muß der 10. Kanon der **Synode von Arles**³ i. J. 314, auf der durch die anwesenden Bischöfe und Priester ein großer Teil des christlichen Abendlandes repräsentiert war, zu der Papst Sylvester vier Legaten abgeordnet hatte und die darum mit Recht als eine abendländische Generalsynode angesehen wird,⁴ näher besprochen werden. Nach Launoi folgt aus dem Kanon, daß es

Moguntiae 1787, bei Binterim, Collect. dissertat. elegant. de matrim. vinculo in casu adulterii . . . Düsseldorfii 1807. p. 72.

¹ Näheres darüber Fritz in Wetzers Kirchenlexikon. 1. Aufl. B. III. S. 545.

² Hefele, Konzilien-Geschichte B. I. S. 132. Vgl. Roskowany, De matrim. in eccles. cathol. tom. II. Vindelic. 1840. p. 255—257.

³ De his, qui conjuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes fideles et prohibentur nubere, placuit, ut in quantum possit, consilium eis detur, ne viventibus uxoribus suis, licet adulteris, alias accipiant. Conc. Arelat. can. 10. Mansi T. II. p. 471.

⁴ Hefele, Konzil.-Gesch. B. I. S. 170 ff.

vor dieser Synode allerdings solche gegeben habe, die die Neuheirat im Falle des Ehebruches für verboten hielten, welches Verbot aber die Väter des Konzils in einen Rat umgewandelt hätten.¹ Nach Braun wurde bloß den jüngern Männern die Wiederheirat gestattet, obwohl abgeraten.² So im wesentlichen Werkmeister,³ Nik. München⁴ u. a.

Ob man den Synodalbeschluss wörtlich oder frei übersetzt, die Leseart »et prohibentur nubere« oder die von Petavius vorgeschlagene »et non prohibentur nubere« vorzieht, so ergiebt sich stets der gleiche Sinn: Christlichen Männern, die ihre Frauen des Ehebruches wegen entlassen, ist es nicht gestattet, eine neue Ehe einzugehen, doch sollen sie die Kirchenvorsteher, wenn es noch junge Männer sind, mit Schonung an das Verbot erinnern und ihnen die Neuheirat bei Lebzeiten der ehebrecherischen Frau so viel als möglich abraten. — Kluges Verhalten gegen junge Ehemänner, die unter Heiden lebten und im Christentum noch nicht festgegründet waren, war in ähnlichen Fällen um so geratener, da die damalige bürgerliche Gesetzgebung wenigstens dem unschuldigen Teile die Wiederheirat unbedingt gestattete.⁵ Damit war nicht ausgeschlossen, daß über diejenigen, die den dringenden Rat nicht befolgten, kanonische Strafen verhängt wurden, wie nach dem Konzile von Elvira can. 9 über die Frauen, die nach der Entlassung des ehebrecherischen Mannes heirateten. Jedenfalls ist es übereilt, aus der Milde und Schonung, womit der Kanon mit Rücksicht auf das Alter der Männer, deren Frauen die Ehe gebrochen, und das weltliche Gesetz, das die Neuheirat gestattete, abgefaßt wurde, so wie aus dem Fehlen der Strafbestimmung im Falle der Wiederheirat, den Schluß zu ziehen, daß in jenen ersten Zeiten der Kirche im Falle des Ehebruches dem unschuldigen Teile Scheidung und Wiederheirat kirchlich erlaubt war. Das »consilium eis detur, ne« . . . can. 10 ist mehr in der Be-

¹ Reg. in matrim. potest. Opp. Tom. I. pars II. p. 287.

² Dissert. utrum matrim. vincul. bei Binterim: Collect. dissert. de vinc. matrim. p. 73.

³ Neue Untersuchungen über die Ehescheidung . . . S. 75.

⁴ Zeitsch. f. Philosoph. u. kath. Theolog. 27. Hft. Koblenz 1838. S. 58 ff.

⁵ Hefele, Konz.-Gesch. Bd. I. S. 189. — Moy, Das Eherecht der Christen. § 2. S. 125.

deutung »abmahn« als »raten« zu nehmen. Wo ein allgemeines Verbot vorhergeht: »prohibentur nubere«, kann kein purer Rat bestehen, dessen Nichtbefolgung schuldlos wäre.¹

Will man die Leseart »et non prohibentur« statt »et prohibentur nubere« vorziehen, so ist es entsprechender, das »non prohibentur« auf das bürgerliche Gesetz zu beziehen, als mit Petavius zu interpretieren: Wenn man es ihnen nicht geradezu verbieten wolle, nicht mehr zu heiraten, so soll man es ihnen doch dringend abraten.²

Die Synoden von Neocäsarea (zwischen 314—325) und Laodicea (zwischen 341 und 381)³ sind für unsern Zweck sofern beachtenswert, als im 3. und 7. Kanon von Neocäsarea und im 1. von Laodicea von der zweiten und noch öftern Heirat die Rede ist,⁴ und die Behauptung aufgestellt wurde, daß darunter nicht die bigamia successiva, sondern die Heirat bei Lebzeiten der ersten Frau zu verstehen sei,⁵ die also von den beiden Synoden als gültig anerkannt und bloß mit einer Kirchenbusse belegt wurde.

Allein wenn die versammelten Bischöfe die zweite und dritte Ehe bei Lebzeiten des entlassenen Eheteiles als gültig anerkannten, dann brachen sie mit der ganzen frühern Überlieferung, die die zweite Ehe selbst nach dem Tode des andern Gatten mißbilliget.

Während Hermas denen, die sich mit der ersten Ehe zufrieden stellen, nur die größere Ehre zu Gemüte führt, die sie damit bei Gott erwerben (mand. IV. c. 4), schließt Origenes diejenigen, die zum zweiten und dritten Male heiraten, von der Zahl der Unbefleckten aus (in Luc. hom. 17). Irenäus sagt von

¹ Vgl. Brunnquell, Beweise für die Unauflösbarkeit der Ehe, Augsburg 1810. S. 58.

² Hefele, Konz.-Gesch. B. I. S. 180.

³ Hefele, Konz.-Gesch. B. I. S. 210. 724.

⁴ De iis, qui in plurima matrimonia incidunt, tempus quidem praestitutum esse, manifestum est. Sed conversio et poenitentia eorum tempus contrahit. Conc. Neoc. can. III. — Presbyter in nuptiis ejus, qui duas uxores ducit, seu digamus efficitur, ne convivetur . . . Conc. Neoc. can. VII. Oportere ex ecclesiastico canone eos, qui libere et legitime secundo matrimonio conjuncti sunt et non clam uxores duxerunt, cum exiguum tempus praeterierit et orationibus et jejuniis vacaverint, eis ex venia dari communionem. Conc. Laodic. can. 1. Apud Labbei Conc. Collect. Tom. I. pag. 1511. 1531.

⁵ Beverigde, bei Hefele Konz.-Gesch. B. I. S. 214. — Batz, Harmonie der bayerischen Ehescheidungsgesetze . . . S. 67. 68.

der Samaritanerin, sie habe, bei einem Manne nicht bleibend, in mehren Ehen Unzucht getrieben (adv. haeres. l. V. c. 17). Wie Tertullian noch vor seinem Übertritte zum Montanismus von der zweiten Ehe urteilte, ist bekannt. Die sie eingehen, bekunden eine besondere Schwäche des Fleisches, und indem sie die ihnen dargebotene Gelegenheit der Enthaltbarkeit verschmähen, berauben sie sich eines großen Gutes (ad uxor. lib. II.).¹

Die kirchliche Tradition berechtigt daher zum Schlusse, daß die beiden Synoden von der Neuheirat nach dem Tode des andern Gatten handeln und dem Wiederverheirateten als Präservativ gegen die Ausschreitung der Sinnlichkeit eine Buße auflegten.

¹ Vgl. Moy, Eherecht der Christen. Regensburg 1833. S. 112—113.

Zweiter Zeitabschnitt,

v. J. 351—500.

FÜNFTES KAPITEL.

Hilarius, B. von Poitiers. Basilius d. Gr. Gregor von Nazianz.

§ 6.

Hilarius, Bischof von Poitiers, † 366.

In dieser Periode, die reich ist an Zeugnissen für die Unauflösbarkeit der Ehe, deren Beweiskraft jedoch vielfach angefochten wird, begegnet uns der chronologischen Reihenfolge nach zunächst der hl. Hilarius, Bischof von Poitiers, der während der arianischen Wirren so mutig und standhaft durch Wort und Schrift für den wahren Glauben kämpfte, und dem P. Pius IX. i. J. 1852 den Titel eines doctor ecclesiae universalis beilegte. Nach dem Kommentar zu Matth. V, 32 verschuldet der Mann den Ehebruch der schuldlos entlassenen Frau, den sie dadurch begeht, daß sie nach der Entlassung einen andern heiratet, indem es nach der evangelischen Lehre nur einen Grund der Ehescheidung giebt, d. i. die Verunreinigung des Mannes, die durch den fernern Umgang mit dem geschändeten Weibe erfolgen würde.¹ — Begeht aber das schuldlos entlassene Weib durch die Wiederheirat einen Ehebruch, dann auch das wegen ehelicher Untreue verstofsene,

¹ Nam cum lex libertatem dandi repudii, ex libelli auctoritate tribuisset, nunc marito fides evangelica non solum voluntatem pacis indixit, verum etiam reatum coactae in adulterium uxoris imposuit, si alii ex discessionis necessitate nubenda sit, nullam aliam causam desinendi a conjugio praescribens, quam quae virum prostitutae uxoris societate polluerit. Comm. in Matth. V. 32. Edit. Colon. 1617. p. 152.

indem ihm die Begünstigung, die dem unschuldigen verweigert wird, nicht zuerkannt werden kann. Der Unterschied ist nur, daß der Mann in diesem Falle ihre Sünde nicht verschuldet. Darum ist das »desinendi a conjugio« (Note 1 S. 29) nicht von der Auflösung des Ehebandes, sondern nur der äußeren Lebensgemeinschaft zu verstehen. Als Beweis dient die Bemerkung des Hilarius zu Matth. XIX. 3—12, daß diejenigen, welche die Antwort Jesu auf die Frage der Pharisäer, ob es dem Manne erlaubt sei, wegen jeder Ursache das Weib zu entlassen, lesen, die Bedeutung seiner Worte und derer der Jünger wohl erwägen und beim Apostel Paulus Aufklärung suchen sollen.¹ Nun weist aber Christus bei der Beantwortung der Frage der Pharisäer auf die ursprüngliche Einrichtung der Ehe hin mit der Aufforderung, nicht zu trennen, was Gott verbunden hat (v. 3—6). Die Lehre Pauli aber erhellt aus 1. Cor. VII, 10. 11 und Rom. VII, 2. 3, wonach sich Mann und Weib von einander nicht trennen sollen, und wenn sie sich getrennt haben, keine neue Ehe eingehen dürfen, da das eheliche Band erst durch den Tod des einen Ehe- teiles aufgelöst wird.

§ 7.

Basilus d. Gr., Bischof von Cäsarea in Kappadocien, † 379.

Wir kommen zu einem Kirchenvater, den man mit Vorliebe als Zeugen für die Auflösbarkeit der Ehe anzuführen pflegt. Die griechischen Kanonisten Zonaras und Balsamon stützen die Argumente für die Auflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches zumeist auf den hl. Basilus.² Sein Zeugnis fällt umsomehr ins Gewicht, da er nicht bloß Bischof von Cäsarea, sondern zugleich Metropolit von Pontus und Kappadocien war.

Nun erklärt der hl. Kirchenvater im 188., dem ersten kanonischen Briefe, daß das Weib einer herrschenden Gewohnheit gemäß den ehebrecherischen Mann nicht entlassen darf, sondern

¹ Admonemus tamen legentem (Matth. XIX. 3—12), quotiescunque de eadem quaestione se consulat, verborum virtutes, et quibus Dominus responderit, et quibus discipuli usi sint, diligenter advertat; Pauli autem apostoli de hoc affectum vel scientis, vel interdum sub aliis locis tractantis expendat. Comm. in Matth. C. XIX. Edit. ejusd. pag. 173.

² Vgl. Kap. XV. § 19.

bei sich behalten muß. Entläßt sie ihn dennoch, so ist der Mann verzeihungswürdig, wenn er ein anderes Weib nimmt, und das Weib, das er genommen hat, wird in dieser Hinsicht nicht als eine Ehebrecherin angesehen. Während das Weib in jedem Falle durch die zweite Heirat zur Ehebrecherin wird, sowohl wenn sie den schuldigen Mann entläßt, als auch, wenn sie von ihm entlassen wird, gilt der Mann durch die Wiederheirat nur dann als Ehebrecher und als strafwürdig, wenn er selbst das Weib entläßt, nicht aber, wenn er von ihr verlassen wird.¹

Nach dem vorliegenden Zeugnisse läßt es sich nicht leugnen, daß in der griechischen Kirche eine solche Praxis Eingang gefunden hatte; allein Basilius bezeichnet dieselbe unmittelbar zuvor als schriftwidrig, indem der Ausspruch des Herrn, daß sich die Gatten von einander nicht trennen dürfen, außer wegen Ehebruchs, in gleicher Weise den Männern wie den Weibern gelte.²

Nach dem 199., dem zweiten kanonischen Briefe, wurde der Ehemann, der sich mit einer ledigen Weibsperson versündigte, nicht als Ehebrecher betrachtet und verlor nicht das Recht, bei seinem Weibe zu wohnen. Daher soll das Weib den Mann, wenn er von dem unzüchtigen Wandel zu ihr zurückkehrt, wieder annehmen, der Mann aber das verunreinigte Weib aus dem Hause verstoßen. Basilius gesteht jedoch ein, daß sich der Grund dieser Gewohnheit nicht leicht angeben lasse — καὶ τούτων δὲ ὁ λόγος οὐ ῥάδιος· ἡ δὲ συνήθεια οὕτω κεκράτηκε.³ Sein Freund und Studiengenosse Gregor von Nazianz führt dieselbe auf ein partiisches Gesetz der Männer zurück, das er verwirft. Die Frau, schreibt er, die das Ehebett ihres Mannes schänden möchte, wird

¹ Ὡστε ἡ καταλιποῦσα μοιχαλὶς, εἰ ἐπ' ἄλλον ἦλθεν ἄνδρα. ὁ δὲ καταλειφθεὶς συγγνωστός ἐστι, καὶ ἡ συνοικοῦσα τῷ τούτῳ οὐ κατακρίνεται. εἰ μέντοι ὁ ἀνὴρ, ἀποστὰς τῆς γυναικὸς ἐπ' ἄλλην ἦλθε, καὶ αὐτὸς μοιχὸς διότι ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι. καὶ ἡ συνοικοῦσα αὐτῷ, μοιχαλὶς, διότι ἀλλότριον ἄνδρα πρὸς ἐαυτὴν μετέστησεν. Epist. 188. ad Amphiloct. can. 9. Opp. Tom. III. Paris. 1730. pag. 273.

² Ἡ δὲ τοῦ κυρίου ἀπόφασις· κατὰ μὲν τὴν τῆς ἐννοίας ἀκολουθίαν, ἐξ ἴσου καὶ ἀνδράσι καὶ γυναιξὶν ἀρμόζει, περὶ τοῦ μὴ ἐξεῖναι γάμον ἐξίστασθαι, παρεκτὸς λόγου πορνείας. ἡ δὲ συνήθεια οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῶν γυναικῶν πολλὴν εὐρίσκομεν ἀκριβολογίαν τοῦ ἀποστόλου λέγοντος· ὅτι ὁ πολλώμενος τῇ πόρνῃ ἐν σῶμά ἐστιν. Epist. 188. l. c.

³ Epist. 199 (can. II). can. 21. Opp. T. III. p. 293.

durch die Strafe des Ehebruches im Zaume gehalten und mit den schärfsten Ahndungen des Gesetzes geschreckt. Der Mann dagegen, der die dem Weibe gelobte Treue bricht, unterliegt gar keiner Strafe. Wahrlich, das Gesetz billige ich nicht, die Gewohnheit lobe ich keineswegs. Männer waren es, die das Gesetz gegeben, darum ist es gegen die Weiber gerichtet.¹ Zu Chrysostomus' Zeiten war diese Gewohnheit aufgehoben, indem sowohl die Versündigung des Mannes mit einer Ledigen, als auch des Weibes mit einem Ledigen als Ehebruch galt.²

Die Überzeugung des Basilus ist es, daß das Weib, welches vom Manne verlassen wurde, unverheiratet bleiben soll, denn wenn der Herr Matth. V, 32 sagt, daß der Mann, wenn er sein Weib außer dem Falle des Ehebruches entläßt, sie die Ehe brechen macht, so hat er ihr eben dadurch, daß er sie eine Ehebrecherin nennt, die Verbindung mit einem andern verboten.³ Ist nun dem entlassenen Weibe die Wiederheirat verboten, dann auch dem entlassenen Manne. Das Weib darf offenbar keine neue Ehe schließen, weil es an den ersten Mann noch gebunden ist. Ist aber das Eheband für das Weib nicht aufgelöst, dann auch nicht für den Mann. Darum fügt Basilus in den ascetisch-moralischen Unterweisungen den beiden Stellen Matth. V, 32. XIX, 9 die Vorschrift Pauli, daß sich Mann und Weib nicht von einander trennen und im Falle der Trennung unverheiratet bleiben oder sich wieder versöhnen sollen, unmittelbar an, was als Kommentar zu der bei Matthäus erwähnten Entlassung und Wiederheirat dienen soll.⁴ In der 7. Homilie zum Hexaemeron bezeichnet er die Verbindung zwischen den beiden Gatten als eine so innige, daß sie unter keinem Vorwande zerrissen werden darf. Wenn der Mann das Weib auch schlägt, wenn er dem Trunke ergeben, hart und

¹ Οὐ δέχομαι ταύτην τὴν νομοθεσίαν, οὐκ ἐπαινῶ συνήθειαν. ἄνδρες ἦσαν οἱ νομοθετοῦνται. διὰ τοῦτο κατὰ γυναικεῖον ἡ νομοθεσία, ἐπεὶ καὶ τοῖς πατράσιν ὑπ' ἐξουσίαν δεδώκασιν τὰ τέκνα. Orat. 31. Opp. Tom. I. p. 500.

² Kap. VII. § 12.

³ Ἡ δὲ καταλειφθεῖσα παρὰ τοῦ ἀνδρὸς κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην μένειν ὀφείλει. εἰ γὰρ ὁ κύριος εἶπεν· ὅτι εἴαν τις καταλίπη γυναῖκα, ἐκτὸς λόγον πορνείας, ποιῇ αὐτὴν μοιχᾶσθαι; ἐκ τοῦ μοιχαλίδα ὀνομάσαι αὐτὴν τῆς πρὸς ἕτερον κοινωνίας ἀπέκλεισεν. Epist. 199. can. 48. Opp. T. III. p. 297.

⁴ Aethic. definit. 73. Opp. T. III. Edit. Musculi interp. Basil. 1565. p. 239.

ungefällig ist, so bleibt das Weib doch mit ihm der Natur nach verbunden, eines seiner Glieder, und zwar das schätzbarste.¹

Das Buch »De virginitate«, das in den verschiedenen Ausgaben als Appendix der anerkannt echten Schriften des hl. Basilius vorkommt und in dem sich erwünschte Aufschlüsse über das Eheband finden, ist zwar nicht von Basilius, weil der Stil zu verschieden ist und Bilder darin vorkommen, die geeignet sind, die jungfräuliche Scham zu verletzen und deren sich der hl. Kirchenvater kaum bedient haben wird. Auch war Letoius, Bischof von Melita, an den die Schrift gerichtet ist, nach der allgemeinen Annahme mehrere Jahre nach dem Tode des Basilius zur bischöflichen Würde gelangt. Da es aber anerkannt ist, daß das Buch, wer immer der Verfasser sein mag, aus dem vierten Jahrhundert stammt, so ist es für die Tradition dennoch von Wichtigkeit.

Wenn der Verfasser das Leben des Weibes, das einen bitteren Mann hat, eine Folter und beständige Seelenqual nennt, der sie nicht entrinnen kann, weil es ihr das Gesetz der Keuschheit verbietet, einen andern Mann zu nehmen — οὐτε ἕτερον δὲ διὰ σωφροσύνην . . . ἐκλέξεσθαι δυναμένη² —, so setzt das offenbar die Unauflösbarkeit der Ehe voraus. Mit Berufung auf 1. Cor. VII, 39 gestattet er ihr die Wiederheirat erst nach dem Tode des Mannes und auch diese nur dann, wenn sie im Herrn geschieht, und gründet auf die Unauflösbarkeit die Unmöglichkeit der Eheschließung einer Gott, der ewig lebt, durch Gelübde vermählten Jungfrau.³ Wurde auch das Weib wegen einer Schuld entlassen, so ist es ihr doch nicht erlaubt, zu heiraten; wer sie heiratet, ist ein Ehebrecher.⁴ Das entlassene Weib soll die Fehler, wegen deren sie entlassen wurde, verbessern, und der Mann, der sie entlassen, die Gebesserte, die doch ein Glied von seinem Leibe ist, wieder zu sich nehmen — εἰς ἐαυτὸν αὐθις τὸ ἐαυτοῦ ἀνακτῆσασθαι

¹ ἀνάγκη φέρειν τὸν ὁμόζυγον καὶ ἐκ μηδεμίας καταδέχεσθαι τὴν ἐνωσιν διασπᾶν. πλήκτης; ἀλλ' ἀνὴρ. πάροινος; ἀλλ' ἠνώμενος κατὰ τὴν φύσιν. τράχυς καὶ δυσάρεστος; ἀλλὰ μέλος ἤδη σὸν καὶ μέλων τὸ τιμιώτατον. In hexaem. hom. VII. n. 5.

² De virginitate. Opp. T. III. Edit. Paris. 1730. p. 610.

³ De virginit. c. 38. 39.

⁴ Οὐκ ἀκούεις δὲ, ὅτι καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμηθεὶς μοιχᾶται; εἰ γὰρ καὶ ἀπολέλυται, φησὶ, δι' αἰτίαν, ἀλλὰ ζῇ αὐτῆς ὁ ἀνὴρ. De virginit. c. 41. p. 626.

μέλος. Bessert sie sich nicht, so soll sie für immer dadurch gestraft sein, daß sie weder eine Witwe, noch ein Eheweib heisst. Wer sie bei Lebzeiten ihres Mannes zur Ehe nimmt, lebt im Ehebruche mit ihr, macht sie dreister im Sündigen und bestärkt sie in der Gewohnheit, die eheliche Treue zu brechen.¹

§ 8.

a) **Gregor von Nazianz**, † um 391. b) **Asterius von Amasea**, † um 390.

a) Dem hl. Basilius reihen wir seinen Freund und Studien-genossen Gregor von Nazianz an. Es liesse sich voraussetzen, daß Gregor bezüglich des Ehebandes nicht anders lehrte als Basilius, wenn nicht in seinen Schriften eine Stelle vorkäme, die als Beweis angeführt zu werden pflegt, daß er die Auflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches für zulässig hielt.²

Nachdem der hl. Kirchenvater in der 31. Rede auf die Lehre Pauli, nach der zwischen Mann und Weib ein ähnliches Verhältniß besteht, wie zwischen Christus und seiner Kirche (Ephes. V, 22—32) hingewiesen hat, fährt er fort: »Wenn zwei Christusse sind, so sind auch zwei Männer und zwei Frauen. Wenn aber ein Christus ist, ein Haupt der Kirche, so ist auch nur ein Fleisch. Das zweite soll ferngehalten werden. Wenn man aber schon das zweite fern hält, wer wird von dem dritten reden? Das erste ist Gesetz, das zweite Nachsicht, das dritte wider das Gesetz. Wer noch darüber hinausgeht, ist schweinisch. Das (mosaische) Gesetz gestattet zwar, um jeder Ursache willen den Scheidebrief zu geben, Christus aber nicht wegen jeder Ursache, sondern er erlaubt nur, von der Hure sich zu trennen.«³ Der Sinn der

¹ De virginit. c. 42. p. 626.

² Launoii opp. Tom. II. P. II. Colon. 1731. p. 830. — Linzer theol.-prakt. Monatsschrift 1808. I. B. S. 208 f. — Greve, Ehescheidung. Leipzig 1873. S. 203.

³ *Εἰ μὲν γὰρ δύο Χριστοί, δύο καὶ ἄνδρες, δύο καὶ γυναῖκες. Εἰ δὲ εἷς Χριστός, μία κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας, καὶ μία σὰρξ, ἡ δευτέρα δὲ ἀποπλυνέσθω· τὸ δεύτερον δὲ ἂν κωλύσῃ, τοῦ τρίτου τις λόγος; τὸ πρῶτον νόμος, τὸ δεύτερον συγχώρησις, τὸ τρίτον παρονομία. ὁ δὲ ὑπὲρ τοῦτο, χοιρώδης . . . Ὁ μὲν νόμος κατὰ πᾶσαν αἰτίαν τὸ ἀποστάσιον δίδωσι. Χριστὸς δὲ οὐ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, ἀλλὰ συγχωρεῖ μὲν μόνον χωρίζεσθαι τῆς πόρνῃς . . .* Orat. 31. Opp. T. I. Edit. Brunaei, Paris. 1630. p. 501.

letzten Worte ist offenbar, daß nach der lockeren Auslegung des mosaischen Gesetzes Deut. 24, 1 in den letzten Zeiten des Judentums das Weib wegen jeder Schuld entlassen wurde, nach der Lehre Christi aber nur um des Ehebruches willen entlassen werden dürfe. Es fragt sich nun, ob Gregor unter der Entlassung nach der Lehre Christi die Auflösung der Ehe oder die bloße Scheidung von der äußern Lebensgemeinschaft, die zur Wiederheirat nicht berechtigt, verstanden habe. Fürs letztere spricht schon die Ausdrucksweise: *συγχωρεῖ μὲν μόνον χωρίσασθαι τῆς πόρνῆς*, dann die bestimmte Erklärung im 211. Briefe (an Olympius), daß er dem Ukrianus sehr gerne den Rat gegeben hätte, die Ehetrennung seiner Tochter nicht zu bestätigen, die dem christlichen Gesetze durchaus widerspricht, wenn auch die römischen Gesetze anders urteilen,¹ und die poetische Schilderung des übel gesitteten Weibes im zweiten Gedichte über die Jungfräulichkeit, wo er es ein erworbenes Übel nennt, welches nicht mehr zu beseitigen ist, einen Schmutz am häuslichen Herde, einen Gegenstand ewigen Hasses.² Die Einwendung, daß Gregor in der angeführten Stelle von derselben Entlassung nach dem Gesetze Christi rede, wie sie Moses gestattete, diese aber mit der Auflösung der Ehe verbunden war, ist bereits bei Origenes berücksichtigt worden. Demnach hat Gregor, wenn er gegen die zweiten und dritten Ehen eifert, nicht die Heirat bei Lebzeiten des andern Gatten, sondern nach dessen Tode im Auge. Andererseits soll nicht geleugnet werden, daß die in der 31. Rede vorkommende Stelle nicht bestimmt genug lautet.

b) Auch Asterius, Metropolit von Amasea in Pontus, pflegt unter den Zeugen für die Auflösbarkeit der Ehe im Falle der Untreue angeführt zu werden, weil er in der Homilie zu Matth. XIX, 3 ff. den Weibermäklern zuruft: Merket es, daß die

¹ Ἐγὼ δὲ ἥδιστα ἂν γνώμην ἔδωκα τῷ νίῳ Οὐκριάνῳ, πολλὰ τῶν ἐν μέσῳ παραδραμεῖν, ἐπὶ τῷ μὴ κυρῶσαι τὸ ἀποστάσιον· ὃ τοῖς ἡμετέροις νόμοις ἀπολέσκει πάντως· καὶ οἱ Ρωμαίων ἐτέρως κρίνωσιν. Epist. 211. Opp. T. I. p. 905. Vgl. Zhisman, Eherecht der orient. Kirche, S. 101.

² Πολλάκι καὶ συ γέρον τυκτὸν κακόν, οὐδὲ ἀπόπεμpton
Εἰ μὴ γὰρ ἐσθλοὶ καὶ οἱ μόρφονες, εἰς ἐν ἰόντων
Εἰ δὲ κακοῦ, πίνος ἔνδον ἐφέστιος, ἔχθος ἀπάνστον.
Carm. II. de virginit. Opp. T. II. p. 53.

Ehe bloß durch den Tod und den Ehebruch getrennt wird — *Πείσθητε, ὅτι γάμος θανάτῳ μόνῳ καὶ μοιχείᾳ διακόπτεται.*

Wenn man voraussetzt, daß die Ehe durch den Ehebruch ebenso getrennt werde, wie durch den Tod, dann ist der Ausspruch allerdings beweisend. Allein für diese Voraussetzung fehlen die Prämissen. Unmittelbar zuvor erklärt Asterius, daß der Schöpfer des Weltalls, der die ersten Menschen durch das eheliche Band miteinander vereinte, den Nachkommen durch ein göttliches Gesetz die Notwendigkeit des Zusammenlebens auferlegt hat und bemerkt: »Die aber durch ein so inniges Band vereint sind, sind nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was darum Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.« Nun fügt er die oben citierten Worte, nach denen die Ehe nur durch den Tod und den Ehebruch aufgelöst wird, hinzu, indem er zugleich jene Ehemänner lobt, die wegen Ehebruchs das Weib fliehen und das Band zerreißen, welches sie mit einer Schlange und einem Ungeheuer verband. Solchen verzeiht der Weltschöpfer zuerst, die, vom gerechten Schmerze ergriffen, das ehebrecherische Weib davonjagen.¹

Nach dem Zusammenhange liegt der einzige Anhaltspunkt für die Auflösbarkeit der Ehe in der Satzverbindung: *Omnino vobis persuadete, matrimonia morte tantum et adulterio dirimi.* Allein was nötigt uns, die Scheidung infolge des Ehebruchs im selben Umfange zu nehmen, wie die Scheidung durch den Tod und nicht vielmehr die erstere von der teilweisen, letztere von der gänzlichen Auflösung des Ehebandes zu interpretieren? Die

¹ *Primus Nuptiarum auspex et conciliator extitit ipse conditor universi, qui et primos, quos fixerat homines conjugali inter se vinculo copulavit et posteris velut perpetua quadam serie convivendi cohabitandique necessitatem imposuit, legis instar divinae colendam et observandam. Qui autem nexu tam arcto junguntur, non amplius duo sunt, verum una caro. Quare quod Deus conjunxit, homo non separet. Audite jam vos mulierum institores . . . existimate et omnino persuadete, matrimonia morte tantum et adulterio dirimi . . . Quod si vir forte adulterii cultam objicit, eamque divortii rationem reddit . . . laudabo eum, qui fugiet insidiatricem, qui vinculum abrumpet, quod eum aspidi . . . copulavit. Huic enim primum dat veniam conditor universi, tamquam justo dolore percito, meritoque domus pestem et exitium domo exigenti . . . Homil. in Matth. XIX, 3—9. Bei Bigni, biblioth. vet. Patr. Tom. IV. p. 707. 708.*

necessitas convivendi cohabitandique hört ja auch bei der teilweisen Lösung auf. Dazu kommt, daß Asterius von der Wiederheirat nach der wegen Ehebruchs erfolgten Scheidung nichts erwähnt, daß uns nicht alle seine Schriften erhalten sind und er sich in einer verloren gegangenen bestimmter ausgesprochen haben konnte. Selbst für den Fall, daß er die Ehe wegen Ehebruchs für auflösbar gehalten hätte, würde sein Zeugnis gegenüber den Zeugnissen anderer Kirchenschriftsteller und der Kirchenväter nicht ins Gewicht fallen und nur als Beweis dienen, wie sehr damals in Pontus die Disciplin in diesem Punkte gesunken war.

SECHSTES KAPITEL.

Epiphanius, B. von Salamis. Victor von Antiochien. Cyrill von Jerusalem.
Theodoret von Cyrus. Synode von Mileve. Die irischen Synoden.

§ 9.

Epiphanius, Bischof von Salamis, † 403.

Ein entschiedener Zeuge für die Unauflösbarkeit der Ehe ist der hl. Epiphanius, Bischof der Metropole Salamis auf Cypern.

In seinem häresiologischen Werke, von ihm *Πανάριον* (Brotkorb) genannt, bekämpft er auch die Novatianer, die sich im sektiererischen Stolze *καθαροί*, d. i. die Reinen, nannten, den Gefallenen die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft verweigerten, die zweite Ehe verboten, überhaupt denselben Rigorismus wie die Montanisten bekundeten. Nach Epiphanius sollen diejenigen, die nach dem Tode der ersten Frau von neuem heirateten, vom Priestertume zwar ausgeschlossen sein und auch die einmal Verheirateten nur dann zugelassen werden, wenn sie Enthaltsamkeit gelobten oder Witwer geworden waren, dem Volke aber könne man die zweite Ehe gestatten, jedoch nicht bei Lebzeiten der ersten Frau, sondern erst nach ihrem Tode, obwohl derjenige, der auf die zweite Ehe verzichtet, einer größern Ehre wert geachtet wird.¹

¹ "Εξεστι δὲ τῷ λαῷ δι' ἀσθενεῖαν διαβαστάζεσθαι καὶ μὴ δυνηθέντες ἐπὶ τῇ πρώτῃ γαμετῇ στήναι, δευτέρᾳ μετὰ θάνατον τῆς πρώτης συναφθῆναι. καὶ ὁ μὲν μίαν ἐχηκὼς ἐν ἐπαίνῳ μείζονι καὶ τιμῇ παρὰ πᾶσιν ἐκκλησιαζομένοις ἐννύπαρχει. Haeres. LIX. n. 4. Edit. Paris. 1632. p. 496. 497.

Auch dann, wenn die beiden Gatten wegen Unzucht, Ehebruchs oder aus einem andern Grunde von einander geschieden leben, darf nach dem Tode des einen Eheteiles der andere eine neue Ehe eingehen, ohne deswegen gegen die hl. Schrift zu verstossen oder von der Kirche verurteilt zu werden, die die zweite Ehe mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche gestattet.¹

Indessen wurde dieses Zeugnis in dem Sinne, den wir darin finden, vielfach bestritten. Nachdem Petavius († 1652) nach *τελευτησάσῃ* die Einschaltung der Partikel *ἢ* vorgeschlagen hatte, wurde die Stelle von mehreren so interpretiert, daß man, ohne wider die Lehre der Schrift und wider die Praxis der Kirche zu verstossen, nicht bloß nach dem Tode, sondern wegen Ehebruchs oder einer andern schweren Schuld auch bei Lebzeiten der Gattin eine neue Ehe eingehen könne.² Arcudius bleibt bei der gewöhnlichen Leseart stehen und will das *ἐνεκεν τινὸς* . . . nicht auf *χωρισμοῦ γενομένου*, sondern auf *μὴ δυνηθεῖς* bezogen wissen, so daß der Sinn wäre: »Wer nach dem Tode der Frau aus Besorgnis, daß er sonst ein Ehebrecher werden könnte, wenn er von der Wiederheirat abstehen würde, eine neue Ehe eingeht«³ — eine Erklärung, die sprachlich und sachlich etwas gezwungen erscheint. Klee meint, daß vor *ἐνεκεν τινὸς* das *οὐκ* ausgeblieben sei, wonach sich der Sinn freilich einfach gestaltet: Nur nach dem Tode, nicht aber nach der Scheidung wegen Ehebruch darf die Neuheirat erfolgen.⁴ Wieder andere halten das *ἐνεκεν τινὸς* bis *χωρισμοῦ γενομένου* für interpoliert.⁵

¹ Ὁ δὲ μὴ δυνηθεῖς τῇ μιᾷ ἀρκεσθῆναι τελευτησάσῃ ἐνεκεν τινὸς προφάσεως, πορνείας ἢ μοιχείας ἢ κακῆς αἰτίας χωρισμοῦ γενομένου, συναφθέντα δευτέρᾳ γυναικί, ἢ γυνὴν δευτέρῳ ἀνδρί, οὐκ αἰτιᾶται ὁ θεὸς λόγος, οὐδὲ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς ζωῆς ἀποκηρύττει, ἀλλὰ διαβαστάζει διὰ τὸ ἀσθενές, οὐχ ἵνα δύο γυναῖκας ἐπὶ τὸ ἄλλο ἔχῃ, ἔτι περιούσης τῆς μιᾶς, ἀλλ' ἀπὸ μιᾶς ἀποσχεθεῖς δευτέρᾳ, εἰ τύχοιεν, νόμῳ συναφθῆναι. Haeres. LIX. n. 4. p. 479.

² Batz, Harmonie der neuesten bayerischen Ehescheidungsgesetze. 1807. S. 26. 27. — Gerhard, Loc. theolog. T. XVI. Tubingae 1777. p. 148. — Theol. Quartalschrift. Tübingen 1821. S. 673. — Zhisman, Eherecht. Wien 1864. S. 803.

³ Concordia eccles. Occident. et Oriental. in 7 sacram. administ. Paris. 1672. p. 579.

⁴ Die Ehe. Eine dogmat.-archäolog. Abhandlung. Mainz 1833. S. 34.

⁵ Theol.-prakt. Monatsschrift. Linz 1808. B. 1. S. 225. — Binterim, Collect. dissert. de matr. Düsseldorf. 1807. p. 246.

Ähnliche Konjekturen sind überflüssig. Wie Origenes und andere hält auch Epiphanius die zweite Ehe für etwas Unvollkommenes, indem er in derselben 59. Häresie erklärt, daß der Mann das erste Weib aus Gottes Anordnung nimmt, das zweite ihm wegen der menschlichen Gebrechlichkeit gestattet wird, und daß man, wenn er auch ein drittes nähme, mit seiner Schwachheit Nachsicht haben solle. Zum Beweise für die Erlaubtheit einer neuen Ehe nach dem Tode des einen Gatten beruft er sich auf das Wort des Apostels 1. Cor. VII, 39, demzufolge das Weib, wenn es nach dem Tode des Mannes von neuem heiratet, keine Sünde begeht.¹ Wenn er nun haeres. LIX, 4 die Wiederheirat des einen Gatten nach dem Tode des andern auch dort für erlaubt erklärt, wo wegen Unzucht oder wegen eines andern Vergehens lebenslängliche Scheidung erfolgt war, so ist das nicht selbstverständlich, sondern eine Indulgenz, die die Kirche auch denjenigen, deren Ehe durch Vergehen befleckt war, und die darum geschieden werden mußten, nach dem Tode des einen Theiles verlieh, in der Hoffnung, daß die zweite Ehe unbefleckt sein werde. Auch akatholische Schriftsteller finden in dem Zeugnisse keinen hinreichenden Beweis für die Auflösbarkeit der Ehe.²

§ 10.

- a) Victor von Antiochien. b) Cyrill von Jerusalem.
c) Theodoret von Cyrus.

a) Victor, Priester von Antiochien († um 406), löst den Widerspruch zwischen der ursprünglichen Institution der Ehe, nach der sie unauflösbar war, und die Christus wieder hergestellt und vorgeschrieben hat — und dem mosaischen Gesetze, nach dem der Mann gegen Ausfertigung des Scheidebriefes das Weib entlassen und eine andere heiraten konnte, dadurch, daß er auf die Herzenshärte der Juden hinweist, die die ursprüngliche Einrichtung der Ehe nicht faßten. Nun erklärt er, daß das Weib,

¹ Φησὶ γάρ, γυνὴ δέδεται . . . Rom. VII, 39. ἀποφημανάμενος μετὰ τελευτὴν ἀνδρὸς τὸ ἐλευθέριον ἀπὸ ἁμαρτίας χάρις πάσης ἀντιλογίας . . . Haeres. LIX. n. 6. Ejusd. edit. p. 498.

² Fried. Liebetrut, Die Ehe nach ihrer geschichtl. Entwicklung. Berlin 1834. S. 203.

wenn es sich auch vom Manne scheidet, wegen des einmal geschlossenen Bundes rechtmäßig von ihm nicht mehr getrennt werden kann. Darum bezeichne Christus sowohl die Wiederheirat des Mannes bei Lebzeiten des Weibes, als auch die Wiederheirat des Weibes bei Lebzeiten des Mannes als einen Ehebruch.¹ Demnach unterscheidet Victor zwischen der Auflösung des Ehebundes und der Scheidung von der äußern Lebensgemeinschaft.

b) Weniger bestimmt äußert sich der hl. Cyrill, Patriarch von Alexandrien († 417), was bei seiner Vorliebe für Allegorie und geringer Beachtung des Wortsinnes nicht auffallend erscheint. Trotzdem hält auch er fest an der Unauflösbarkeit der Ehe, indem er im Kommentar zu Malach. II, 14. 15 die Verehelichten ein Fleisch und eine Seele, das Weib gleichsam die andere Hälfte der Seele des Mannes nennt: *ἐν γεγόνασι σῶμα . . . καὶ μία ψύχη . . . οἶονεὶ μέρος τῆς αὐτοῦ ψυχῆς (γυνή)*, auf 1. Cor. VII, 27 hinweist, wonach sich der Mann vom Weibe nicht trennen soll, und auf die Lehre Christi, daß derjenige, der sein Weib von sich entläßt, außer um des Ehebruches willen, Ursache daran ist, daß sie die Ehe bricht, wie denn auch jener, der die Entlassene heiratet, ein Ehebrecher wird. Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen; die Männer sollen ihre Frauen in der Seele bewahren und nicht verlassen: *φυλάξασθε ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν καὶ οὐ μὴ ἐγκαταλίπετε*.² Im Falle des Ehebruches das Weib nicht zu entlassen, hält Cyrill für unklug und thöricht, deutet aber in keiner Weise an, daß die Geschiedenen eine neue Ehe schließen dürfen.³

c) Auch Theodoret, Bischof von Cyrus († 458), kennt die Tradition von der Unauflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches, indem er zu 1. Cor. VII, 10. 11 bemerkt, daß der Apostel die

¹ Etsi uxor per divortium a viro divellatur, attamen ob copulam initio initam jure ab illo sejungi nequit. Quamobrem prima adhuc superstite, alteri sese conjungere, adulterium vocat. Idem de uxore quoque alteri nubenti pronuntiat. Comment. in Marc. X, 11. 12. Edit. lat. Peltini p. 171. Ingolstad. 1580.

² Comm. in Mal. II, 14. 15. Edit. Ingolst. 1607. p. 1386—87.

³ *Τὴν γὰρ . . . διαχωρισμένην καὶ ἀνατλάσαν ὑβριν τὴν ἐφ' ἐτέρῳ, γνήσιον ποιεῖσθαι σύννοικον, οὐκ ἀσφαλές, μᾶλλον δὲ καὶ εἰάπαν ἀμαθές.* De ador. et cult. l. VIII. Opp. T. I. Edit. Lutet. 1638. p. 283.

evangelische Lehre Matth. V, 32 ins Gedächtnis zurückgerufen habe.¹ Demnach versteht er die Vorschrift des Apostels, daß sich das Weib vom Manne nicht trenne, und wenn es sich getrennt hat, unverheiratet bleibe oder sich mit dem Manne wieder versöhne, und daß in gleicher Weise auch der Mann das Weib nicht entlasse, zunächst von der Entlassung um des Ehebruches willen, die zur Neuheirat nicht berechtigt, und liefert damit den Kommentar zu Matth. V, 32. Deswegen hält er die Vermählung eines Gatten bei Lebzeiten des andern für eine Übertretung des göttlichen Gesetzes, das Monogamie fordert, und für einen Ehebruch.²

§ II.

a) Die Synode von Mileve. b) Die irischen Synoden unter Patricius.

a) Zwar sind die beiden Kanones der Synode von Mileve (i. J. 416), die Pseudoisidor (32. quaest. 7) in seine Sammlung aufgenommen hat, unecht,³ da sich aber der für unsere Frage entscheidende 17. Kanon⁴ schon unter den Beschlüssen der 407⁵ abgehaltenen karthagischen Synode findet,⁶ können wir uns mit

¹ Nachdem er I. Cor. VII, 10. 11 angeführt, sagt er: Evangelicam legem in memoriam revocavit. Dominus enim dixit in sacris evangeliis: Quicumque dimittit uxorem praeter quam causa fornicationis, facit eam moechari. Propterea adjecit (apostolus): Non ego, sed Dominus. Opp. T. II. Edit. Colon. 1617. p. 40.

² Adulteram, inquit, vocat lex non eam, quae post mortem conjugis alii conjungitur, sed eam, quae conjuge superstite cum alio copulatur . . . Unum virum et unam foeminam creavit Deus, in ipsa creatione matrimonii legem statuens. Ad Rom. VII, 3. Opp. T. II. Edit. ejusd. p. 14.

³ Hefele, Konz.-Gesch. B. I. S. 100. N. 1.

⁴ Placuit, ut secundum evangelicam et apostolicam disciplinam neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito alteri conjugatur; sed ita maneat aut sibimet reconcilientur. Quod si contempserint, ad poenitentiam redigantur. In qua causa legem imperialem petendam promulgari. Can. XVII. conc. Milev. bei Mansi T. IV. p. 331.

⁵ Hefele, l. c. B. 2. S. 87.

⁶ "Ἦρεσε ὥστε κατὰ τὴν εὐαγγελικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐπιστήμην, μήτε ὁ ἀπὸ γυναικὸς ἐαθεῖς, μήτε ἡ ἀπὸ ἀνδρὸς καταλειφθεῖσα, ἐτέρῳ συζευχθῇ· ἀλλ' ἢ οὕτως μείνωσιν, ἢ ἑαυτοῖς καταλαγγῶσιν· οὐπερ εἰς ἀν καταφρονήσωσι πρὸ μετάνοιαν καταναγκασθῶσιν. ἐν ᾧ πράγματι νόμον βασιλικὸν χρεῶν αἰτῆσαι. Can. 102. eccles. Afric. Mansi T. III. p. 806. cf. T. IV. can. 69. p. 502.

Recht auf denselben berufen. Auf Grund der evangelischen und apostolischen Lehre darf weder der Entlassene, noch die Entlassene eine neue Ehe eingehen. Können sie nicht enthaltsam leben, so sollen sie sich wieder versöhnen. Die Verordnung lautet allgemein. Es ist kein Fall ausgenommen, in welchem die Wiederverhehlichung erlaubt wäre, also auch nicht der Ehebruch.

Der Schluß des Kanons drückt den Wunsch aus, daß der Staat die Kirche unterstützen, das Civilgesetz, nach dem den Geschiedenen die Wiederheirat erlaubt war, zurücknehmen und dem Kirchengesetze anpassen möchte. Launoi wundert sich zwar, daß die Väter von Mileve das Divortialgesetz, das Konstantin vor nicht ganz 100 Jahren gegeben hatte, nicht gekannt haben sollen.¹ Allein nach Konstantins Gesetz war ja die Ehe auflösbar und die Neuheirat erlaubt, wenn sich das Weib des Ehebruches, der Kupperei oder der Giftmischerei schuldig machte, — oder der Mann des Totschlages, der Giftmischerei und der Beraubung der Gräber.² Die Väter wünschen aber ein Gesetz, nach dem die Geschiedenen nicht wieder heiraten dürfen.

b) Von den beiden Synoden, die der hl. Patricius mit seinen Suffraganbischöfen in Irland abhielt, fällt die erste einer alten Angabe zufolge zwischen 450—456, während die zweite ohne Datum dasteht.³ Nach dem 19. Kanon der ersten Synode soll ein christliches Weib, das ihren Mann verlassen und sich ehebrecherisch mit einem andern verbunden hat, exkommuniziert

¹ Miror, quod Patres Milevitani legem illam non viderint, aut si viderint, quomodo recordati non fuerint. Reg. in matr. potest. Opp. T. I. pars II. pag. 835. — Nach Zhisman, Eherecht, S. 409 soll sich die Synode »hinsichtlich der Wiederverheiratung getrennter Ehegatten ein weltliches Gesetz erbeten und damit die Bereitwilligkeit gezeigt haben, solche Ehen anzuerkennen«.

² Placet mulieri non licere propter suas pravas cupiditates marito repudium mittere, exquisita causa, velut ebrioso, aut aleatori aut mulierculario . . . sed in repudio mittendo a foemina haec sola crimina inquire, si homicidam, vel medicamentarium, vel sepulcrorum dissolutorem maritum suum esse probavit . . . In masculis etiamsi repudium mittant, haec tria crimina inquire conveniet, si moecham, vel medicamentariam, vel conciliatricem repudiare voluerit. Nam si ab his criminibus liberam ejecerit, omnem dotem restituere debet et aliam non ducere . . . Dat. III. Non. Maii, Basso et Ablavio cons. i. e. anno Chr. 331. Vgl. Perrone, De matrim. christ. T. III. § 23. p. 340 seq.

³ Hefele, Konz.-G. B. 2. S. 565.

werden;¹ nach dem 27. Kanon der zweiten Synode dagegen wird dem Manne, der das ehebrecherische Weib entlassen hat, die Erlaubnis erteilt, eine andere zu heiraten² und nach dem 28. Kanon die Ehe im Falle des Ehebruches als aufgelöst bezeichnet.³

Es ist schon an sich unwahrscheinlich, daß der glaubenstreue Patricius einem Concilium präsidirt und dessen Beschlüsse sanktioniert habe, auf dem zwei Kanones erlassen wurden, deren Inhalt mit der kirchlichen Überlieferung nicht vereinbar war. Wenigstens findet sich in der aus dem 7. Jahrhundert herrührenden Sammlung der irländischen Kanones keine ähnliche Entscheidung. Im Gegenteil soll nach dem 23. Kanon das Weib, das den ehebrecherischen Mann verließ und einen andern heiratete, solange exkommuniziert sein, bis sie Buße gewirkt hat, und dann zum ersten Manne zurückkehren, und der Mann, der das untreue Weib verstofsen, bei ihren Lebzeiten keine andere heiraten.⁴

Auch in den Excerpten und dem Dialoge Eggberts, Erzbischofs von York, und in dem dem Beda Venerabilis zugeschriebenen Pönitentiale⁵ werden die beiden Kanones nicht erwähnt. Der berühmte irische Gelehrte Thomas Moore, der die beiden Synoden in die letzten Lebensjahre des Patricius versetzt, anerkennt die Echtheit nur einiger Kanones, andere hält er für viel jüngeren Ursprunges. Vor allem verraten die Kanones der zweiten Synode wegen der Verschiedenheit der Sprache und Darstellung besonders

¹ Mulier christiana, quae acceperit virum honestis nuptiis et postmodum discesserit a primo et junxerit se adulterio (al. adultero), quae haec fecit, excommunicationis sit. Synod. SS. Patric. can. 19. Mansi Tom. IV. p. 517.

² Audi Dominum dicentem: »Non licet viro dimittere uxorem, nisi ob causam fornicationis«, ac si dicat ob hanc causam; unde si ducat alteram velut post mortem prioris, non vetant. Synod. alia SS. Patric. can. 27. Mansi T. VI. p. 526.

³ Eadem ratione observanda sunt prima vota et prima conjugia, ut secundis prima non sint irrita, nisi fuerint adulterata. Can. 28. synod. ejusd. Mansi l. c.

⁴ Synodus: Ut mulier juncta alii viro causa adulterii, excommunicata fiat, definimus, donec poenitentiam agat; et post poenitentiam reconcilietur viro suo. Patricius: Si alicujus uxor fornicata fuerit cum alio viro, non ducat aliam uxorem, quamdiu viva fuerit, in vicem ancillae. Mansi, Can. Hibernic. XXIII. T. XII. p. 140.

⁵ Mansi, T. XII. p. 414—520.

wegen der geschraubten Diktion und öfterer Hinweisung auf die Bibelworte eine spätere Zeit.¹ Dafs aber Entscheidungen solchen Inhaltes überhaupt aufgestellt werden konnten, erklärt sich daraus, dafs die Durchführung der christlichen Lehre von der Unlösbarkeit der Ehe auch in Irland mit Hindernissen zu kämpfen hatte.

SIEBENTES KAPITEL.

Johannes Chrysostomus. Hieronymus. Ambrosius.

§ 12.

Johannes Chrysostomus, Patriarch von Konstantinopel, † nach 406.

Chrysostomus hat die Frage über das Eheband ausführlicher behandelt als irgend ein früherer griechischer oder lateinischer Kirchenvater und Kirchenschriftsteller. Sein Zeugnis ist für die Tradition um so wichtiger, da er nicht blofs eine umfassende Schriftkenntnis besafs, indem er fast alle Bücher des Alten und des Neuen Testaments kommentierte, sondern auch als Metropolit der griechischen Kirche zunächst berufen war, für die Reinhaltung der christlichen Lehre Sorge zu tragen, was er sich bei seiner Frömmigkeit und seinem Seeleneifer warm angelegen sein liefs. Darum möchten ihn die Verteidiger der Auflösbarkeit der Ehe auf ihrer Seite haben. Launoi glaubt sich besonders auf drei Aussprüche stützen zu können, aus denen hervorgehen soll, dafs Chrysostomus die Ehe im Falle des Ehebruches für auflösbar hielt.² Ihm folgten unter verschiedenen Wendungen Werkmeister,³ Batz,⁴ u. a. Die wahre Ansicht des Kirchenvaters läfst sich jedoch nicht

¹ Vgl. Hefele, Konz.-G. B. 2. S. 565. 566.

² Joan. Chrysost. hom. XVI. in genes. »Audi iterum Christum dicentem discipulis: Dico enim vobis: Omnis, qui dimiserit uxorem suam, excepta causa stupri, facit illam adulterari.« Deinde in cap. III. Esaiæ: »Ei, qui haberet uxorem compertam fornicationis, permisit a se repellere« . . . Denique in homil. XVII. in Matth.: »Siquidem reliquit viro unum expulsionis modum, dicendo, excepta causa fornicationis«.

Haec tria doctoris tanti loca funiculum triplicem efficiunt, qui ne a magistris nodum in scirpo quaerentibus facile abrumpetur. Op. Laun. Opp. T. I. pars II. p. 831.

³ Neue Untersuchungen über die Ehescheidung. 1806. S. 68.

⁴ Harmonie der neuesten bayerischen Ehescheidungsgesetze mit Gotteswort . . . 1816. S. 112.

aus einzelnen abgerissenen Citaten erkennen. Dazu ist die Vergleichung der Parallelstellen notwendig; diese führt aber zu dem Resultate, daß Chrysostomus zwischen der Ehescheidung mit und ohne Wiederheirat unterschied und die erstere niemals, die letztere nur im Falle des Ehebruches für erlaubt hielt.

Wenn die 54 lateinisch erhaltenen Homilieen über das Matthäi-Evangelium echt wären, so würde uns die 12. über Matth. V, 32 und die 32. über Matth. XIX¹ gute Dienste leisten; da sie aber wegen der Verschiedenheit der Sprache und Form nicht dem hl. Chrysostomus zugeschrieben werden, sehen wir von denselben ab und weisen bloß auf die Begriffsbestimmung hin, die der nach der Regierungszeit des Kaisers Theodosius I. (392—395) lebende Verfasser² mit der Ehescheidung verbindet. Die Ehe wird nicht durch die körperliche, sondern durch die im Willen beschlossene Trennung aufgelöst. Das erfolgt aber erst dann, wenn der Mann nach der Entlassung des Weibes eine andere heiratet. Wer sie entläßt und sich nicht wieder verheiratet, bleibt ihr Ehemann, weil er nur dem Leibe nach von ihr getrennt ist, dem Willen nach aber mit ihr vereinigt bleibt.³

Unter die anerkannt echten Zeugnisse des hl. Chrysostomus für die Unauflösbarkeit der Ehe gehört zunächst die 17. Homilie über Matth. V, 32. Dasselbst bezeichnet der hl. Kirchenvater die Herzenshärte der Juden, die schlimmere Folgen befürchten liefs, als Grund, warum ihnen Moses erlaubt hat, dem mißliebigen Weibe den Scheidebrief zu geben. Diesen unvollkommenen Zustand hat Christus aufgehoben und die Ehe für unauflösbar erklärt, so zwar, daß der Mann, der sein Weib entläßt, auch dann sündigt, wenn er keine neue Ehe schließt, weil er den Ehebruch verschuldet, den die Entlassene durch Wiederheirat begeht. Allein

¹ Chrysost. opp. T. II. Edit. Paris. p. 36—40 und 83—86. Frontonis Ducaeii, emendat. a Carol. Royero. Mogunt. 1702.

² Si quis autem auditiones quidem proeliorum, fames et tumultus et pestilentias intelligat esse omnia haec mala spiritualia, quae facta sunt tempore Constantini simul et Theodosii usque nunc . . . Opp. T. II. Edit. ejusd. p. 132.

³ Ideo, qui dimittit conjugem suam et aliam non accipit, adhuc maritus est. Nam etsi corpore jam separatus est, tamen adhuc voluntate conjunctus est. Cum ergo aliam acceperit, tunc plene dimittit. Non ergo, qui dimittit, moechatur, sed qui alteram ducit. Opp. T. II. Edit. ejusd. p. 85.

auch derjenige ist ein Ehebrecher, der die Entlassene heiratet, weil sie trotz der Entlassung das Weib des Entlassenden bleibt.¹

Die Unauflösbarkeit der Ehe ist im göttlichen Gesetze und in der ursprünglichen Einheit und Zusammengehörigkeit der beiden Geschlechter begründet. Gott hat im Anfange den einen Menschen in zwei verschiedene, sich gegenseitig bedingende und ergänzende Geschlechter geteilt; darum ist die Verbindung zwischen Mann und Weib eine so innige, daß sie eine Einheit bilden, ein Organismus, ein Leib werden. Weil sie also nicht Zwei, sondern Eins sind, darum ist es durchaus nicht erlaubt, daß sich das Weib vom Manne trenne, gleichwie es nicht erlaubt ist, einen Leib in zwei Teile zu zerschneiden. Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen. So widerspricht denn die Trennung der Ehe der Natur und dem Gesetze, der Natur, weil ein Leib geteilt wird, dem Gesetze, weil sich der Mensch erkühnt, das zu trennen, was Gott verbunden hat.²

Das Eheband wird erst mit dem Tode des einen Gatten aufgelöst, was Chrysostomus mit Berufung auf 1. Kor. VII, 39 nachweist. Bei Lebzeiten des Mannes darf darum das Weib keinen andern Mann neben sich haben, keine zweite Ehe schließen. Wenn sie sich auch scheiden läßt und das Haus verläßt, so ist sie doch an das Gesetz gebunden und darum eine Ehebrecherin, wenn sie sich an einen andern hängt. Allein auch derjenige, der sie nimmt, ist ein Ehebrecher. Beiden ruft das Gesetz zu: Der Mann lebt noch, und euere That ist ein Ehebruch. »Denn das Weib ist an

¹ „Ὁ γὰρ ἀπολύων“, φησί, „τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, ποιεῖ αὐτὴν μοιχαθῆναι· καὶ ὁ γαμῶν ἀπολελυμένην, μοιχαῖσθαι“. Ὁ μὲν γὰρ καὶ ἑτέραν μὴ λάβῃ, τούτῳ αὐτῷ κατέστησεν ἑαυτὸν ἐγκλήματος ὑπεύθυνον, μοιχαλίδά ποιήσας ἐκείνην. ὁ δέ, τῷ τὴν ἀλλοτριάν λαβεῖν, μοιχὸς γέγονε πάλιν . . . καὶ γὰρ ἐκβληθεῖσα μένει τοῦ ἐκβάλλοντος οὐσα γυνή. Hom. XVII. in Matth. T. I. Edit. ejusd. p. 216.

² „Ἔσονται γάρ“, φησὶν, „οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν . . . ὥστε οὐκ ἔτι εἰσὶ δύο, ἀλλὰ σὰρξ μία“. ὥσπερ οὖν σάρκα τέμνειν ἑναγές, οὕτω καὶ γυναῖκα διαστῆσαι παράνομον. καὶ οὐκ ἔση μέχρι τούτου, ἀλλὰ καὶ τὸν θεὸν ἐπήγαγε, λέγων· Ὁ οὖν θεὸς συνέζειξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω, δεικνὺς ὅτι καὶ παρὰ φύσιν καὶ παρὰ νόμον γινόμενον· παρὰ φύσιν μὲν, ὅτι μία τέμνεται σὰρξ . . . παρὰ νόμον δέ, ὅτι τοῦ θεοῦ συνάψαντος καὶ κελεύσαντος μὴ διαχωρίζεσθαι, αὐτοὶ ἀνεπιτίθεσθε τοῦτο δεσφῶν. Homil. LXIII. in Matth. XIX. Tom. I. Edit. ejusd. p. 676.

das Gesetz gebunden, so lange ihr Mann lebt«, und »Ein jeder, der ein entlassenes Weib nimmt, wird ein Ehebrecher«. Eine zweite Ehe darf die Frau erst dann eingehen, wenn ihr Mann gestorben ist. Bei dessen Lebzeiten wird sie, wenn auch von ihm geschieden, durch Wiederheirat eine Ehebrecherin.¹ Das vom Weibe Gesagte gilt auch vom Manne. Während im Alten Bunde der Mann das Weib entlassen und eine andere heiraten konnte, soll er im Neuen, auch wenn er sich vom Weibe getrennt hat, unverheiratet bleiben, denn er ist auch nach der Entlassung an das Weib gebunden. Die Ehe ist eine Verbindung, welche die Verhehelichten enger als die Kette an einander fesselt, ihnen die Freiheit raubt und gleiches wechselseitiges Recht einräumt.² Wenn der Mann auch das unerträglichste Weib hat, so muß er doch in seiner Sklaverei verharren.³

Chrysostomus erlaubt und rechtfertigt zwar mit Berufung auf Matth. V, 32. 1. Cor. VII, 11 die Scheidung der Eheleute im Falle des Ehebruchs, nicht aber die Wiederheirat. Die Fort-

¹ . . . γυνή, φησὶ δέδεται νόμῳ. οὐκοῦν οὐ δεῖ ἀποσχίσσθαι ζῶντος τοῦ ἀνδρὸς οὐδὲ ἕτερον ἐπιδάγειν νυμφίον, οὐδὲ δευτέροις ὁμιλεῖν γάμοις . . . ὥστε καὶ βιβλίον ἀποστάσιον δῶ καὶ τὴν οἰκίαν ἀφ᾽ ἧς καὶ πρὸς ἄλλον ἀπέλθοι, τῷ νόμῳ δέδεται καὶ μοιχαλὶς ἐστὶ τοιαύτη . . . ἐὰν τοίνυν ὁ ἀνὴρ ἐκβαλεῖν βούλεται τὴν γυναῖκα, ἢ ἡ γυνή τὸν ἄνδρα ἀφεῖναι, ταύτης ἀναμεμνησκέσθω τῆς ρήσεως καὶ τὸν Παῦλον νομιζέτω παρεῖναι καὶ καταδιώκειν αὐτὴν βοῶντα καὶ λέγοντα· „γυνή γὰρ δέδεται νόμῳ, ἐφ’ ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς“ καὶ „πᾶς ὁ ἀπολελυμένην γαμῶν μοιχᾷται“. Καὶ πότε ἔξεσται αὐτῇ δευτέροις ὁμιλῆσαι γάμοις! πότε! ὅταν τῆς ἀλύσεως ἀπαλλαγῇ, ὅταν ὁ ἀνὴρ τελευτήσῃ. De lib. repud. serm. XX. Tom. V. Edit. Fronton. Duc. Francofurt. 1697. p. 251.

² Ὁρᾷς τὴν ἀνάγκην, τὴν ἀπαραίτητον δουλείαν, τὴν ἐκατέρους προσβάλλοντα δεσμόν; δεσμός γὰρ ὄντως ὁ γάμος . . . ὅτι παντὸς οἰκέτου χαλεπώτερον ἀλλήλοις ὑποκεῖσθαι τοὺς γεγαμηκότας καταναγκάζει. κρατεῖτω φησὶν, ὁ ἀνὴρ τοῦ γυναικός. καὶ τὴν τῆς δεσποτείας ταύτης τὸ κέρδος! πάλιν γὰρ αὐτὸν δοῦλον τῆς κρατουμένης ποιεῖ . . . αἱ τῶν γεγαμηκότων ψυχαὶ . . . ἔχουσι καὶ ἑτέραν ἀνάγκην τὴν ἐκ τοῦ πρὸς ἀλλήλους συνδεσμοῦ πάσης ἀλύσεως χαλεπώτερον ἄγχουσιν, καὶ τὴν ἀμφοτέρων ἐλευθερίαν ἀφαιρουμένην, τῷ μὴ καθάπαξ ἐνὶ παραδοῦναι τὴν ἀρχὴν ἀλλ’ εἰς ἐκατέρους αὐτῶν διανεῖμαι τὴν ἐξουσίαν (eo quod uni imperium non tradiderit, sed potestatem inter utrimque dispertitus sit). De virginitat. XLI. Tom. IV. Edit. Francof. 1697. p. 311.

³ Ὁ δὲ ἀνὴρ καὶ τὴν ἀπάντων ἀργαλευθέρα ἔχη γυναῖκα, στέργειν ἀναγκάζεται τὴν δούλειαν. De virginit. ibid. p. 298.

setzung der ehelichen Gemeinschaft mit dem treulosen Weibe wäre erneueter Ehebruch und eine Begünstigung desselben,¹ denn ein solches Weib hat die Eigenschaft einer Hure und ist unrein; wer sich aber an eine Hure hängt, wird nach den Worten des Apostels mit ihr ein Leib und darum der Mann verunreinigt, der mit seinem unzüchtigen Weibe Umgang pflegt.² Daß aber die wegen Ehebruchs Geschiedenen von neuem heiraten können, deutet der hl. Kirchenvater nirgends an. Wenn er im Gegenteile die Verstofsene, die einen andern Mann nimmt, eine Ehebrecherin nennt, weil sie den Bund, den sie mit dem Manne geschlossen, gebrochen hat; wenn er von ihr sagt, daß sie eigentlich keines Mannes Weib sei, weder des vorigen, noch des jetzigen, und auch diesen als einen Ehebrecher bezeichnet, der dem Gerichte Gottes verfallen wird, so bezeugt er damit deutlich, daß er die erste Ehe nicht als aufgelöst betrachtet.³ Sie ist nicht des ersten Mannes Weib, weil er sie nicht zum Weibe haben, mit ihr nicht in ehelicher Gemeinschaft leben will; sie ist nicht des zweiten Mannes Weib, weil es ihr nicht erlaubt ist, bei Lebzeiten des ersten Mannes eine neue Ehe zu schliessen.

Was aber der Verstofsenen nicht erlaubt ist, kann auch dem Verstofsenden nicht gestattet sein, denn jener ist die Neuheirat deswegen verboten, weil sie an den ersten Mann noch gebunden ist, dieser daher auch an sie. Darum bezeichnet der Kirchenvater in der 59. Rede den Mann, der nach der Entlassung des

¹ . . . καταβιμπάνει [Ἰησοῦς] τρόπον ἓνα ἀφέσεως, εἰπὼν „παρεκτὸς λόγον πορνείας“. ἐπεὶ πάλιν εἰς τὸ αὐτὸ περιίσατο. εἰ γὰρ ἐκέλευσε καὶ πολλοῖς συγγινομένην κατέχειν ἔνδον, πάλιν εἰς μοιχείαν τὸ πρᾶγμα κατέστρεφεν. Hom. XVII. in Matth. c. V. T. I. Edit. ejusd. p. 215.

² Quae semel fuit fornicata, est et impura. Si ergo, qui meretrici adhaeret, est unum corpus, ipse quoque fit sceleratus et impurus cohaerens cum ea, quae fornicatur. Homil. XIX. in I. Cor. VII. T. V. p. 195.

³ Quo animo, quibus oculis videbit (vir secundus) illius uxorem suam? immo neque illius, neque suam juste quis talem alloqueretur. Adultera nullius est uxor. (οὐτε ἐκείνου οὐτ' αὐτοῦ δικαίως ἂν τις τὴν τοιαύτην προσείποι. ἡ γὰρ μοιχαλὶς οὐδενός ἐστι γυνή). Inevitable judicium in die illo nobis accumulamus. Quid dicemus iudicatufo nos, quando legem legerit dicens: Jussi repudiatam uxorem non ducere, dicens quod adulterium committatur. De libello repud. serm. XX. T. V. Edit. ejusd. p. 255.

Weibes, eine andere, sei es auch eine Bessere, heiratet, als einen Ehebrecher.¹

Chrysostomus unterscheidet also zwischen der bloßen Trennung der äußern Lebensgemeinschaft und der Auflösung der Ehe, hält erstere nur im Falle des Ehebruches für zulässig, letztere niemals, darum die Wiederheirat der Geschiedenen für unerlaubt. Demnach sind die von Launoï aus den Schriften des Kirchenvaters angeführten Aussprüche² nicht von der Auflösung des Ehebandes und der Berechtigung zur Wiederheirat, sondern von der *separatio a thoro et mensa* zu interpretieren. So verhält es sich auch mit dem aus der 19. Homilie zum 1. Corintherbriefe für die Auflösbarkeit angeführten Zeugnisse, nach welchem die Ehe im Falle des Ehebruches getrennt ist und der Mann eines ehebrecherischen Weibes aufhört, ihr Mann zu sein „ἐκεῖ (ἐπὶ τῆς πορνευομένης γυναικός) ὁ γάμος ἤδη διαλέλνται . . . πάλιν ἐκεῖ μετὰ τὴν πορνείαν ὁ ἀνὴρ οὐκ ἔστιν ἀνὴρ“.³ Da es nach der Anschauung des Kirchenvaters dem unschuldigen Manne nicht erlaubt ist, mit dem ehebrecherischen Weibe in ehelicher Gemeinschaft zu bleiben,⁴ ist insofern der Mann ohne Weib und das Weib ohne Mann und die Ehe in diesem Sinne gelöst. Hätte Chrysostomus die Ehe im Falle des Ehebruches für auflösbar gehalten, so hätte er dem entlassenen Weibe das Recht der Wiederheirat nicht abgesprochen und nicht sagen können, daß sie des zweiten Mannes Weib nicht sei.⁵ Ein Zeugnis nur vermissen wir bei Chrysostomus ungerne, ob die unreine Praxis, die der hl. Basilius erwähnt, daß der Mann, wenn er nicht selbst das Weib entliefs, sondern von ihm entlassen wurde und dann eine andere heiratete, als verzeihungswürdig galt und, die er sich beigesellt, nicht als Ehebrecherin betrachtet wurde (ep. 188. c. 9), noch in Übung war, oder nicht.

¹ Ἄν δὲ καὶ κρείσσω λάβῃς, οὐκ ἀφήσῃ σοι τὴν ἡδονὴν ἀκέραιον εἶναι τὴν ἐκ δευτέρας διὰ τὴν ἄφεσιν τῆς προτέρας λογιζομένης σοι μοιχεία. Orat. LIX. Tom. V. Edit. ejusd. p. 669.

² Siehe S. 44. Not. 2.

³ Homil. XIX in I. Corinth. c. VII. T. V. Edit. Mogunt. 1702. p. 195.

⁴ Siehe S. 48. Note 1.

⁵ Siehe S. 48. Note 3.

§ 13.

Hieronymus, Priester und Exeget, † 420.

Wie Chrysostomus, so erklärt sich auch Hieronymus für die Entlassung des ehebrecherischen Weibes, weil es das eine Fleisch zerrissen hat und weil die Schrift denjenigen einen Thoren und einen Gottlosen nennt (Prov. 18, 22), der eine Ehebrecherin bei sich behält. Selbst gegründeter Verdacht berechtigt zur Entlassung. Der Mann darf jedoch bei Lebzeiten der Entlassenen keine neue Ehe schließen und die Geschiedene, ohne einen Ehebruch zu begehen, keinen andern heiraten.¹ Die Entlassung aus andern Gründen hält Hieronymus für unzulässig. Zwar ist ein trunksüchtiges, gefrässiges, jähzorniges, verschwenderisches, unbeständiges, zänkisches und schmäh süchtiges Weib eine schwere Last, allein, nachdem sich der Mann freiwillig der Knechtschaft unterworfen hat, muß er sie ertragen. *Sustinenda est. Quum enim essemus liberi, voluntarie nos subjecimus servituti.*²

Daß die wegen Ehebruch Geschiedenen keine neue Heirat schließen dürfen, lehrt der Kirchenvater, Matth. XIX, 9 und 1. Cor. VII, 10. 11 kombinierend, auch in der Schrift gegen Jovinian, in der er erklärt, daß man dem sündigenden Weibe den Scheidebrief geben könne, die Ausfertigung desselben jedoch

¹ *Ubicunque est fornicatio et fornicationis suspicio, libere uxor dimittitur. Et quia poterat accidere, ut aliquis calumniam faceret innocenti et ob secundam copulam nuptiarum veteri crimen impingeret, sic priorem dimittere jubetur uxorem, ut secundam, prima vivente, non habeat . . . Nec non quia poterat evenire, ut juxta eandem legem uxor quoque marito daret repudium, eadem cautela praecipitur, ne secundum accipiat virum. Et quia meretrix . . . opprobrium non timebat, secundo praecipitur viro, si talem duxerit, sub adulterij sit crimine. Comment. in Matth. XIX, 9. Opp. T. VII. lib. III. Edit. Dominic. Vallarsii, Venet. 1757. p. 146.*

Wenn der Kirchenvater das Verbot der Wiederheirat damit motiviert, daß der Mann das Weib ungerecht beschuldigt haben kann »*Et quia poterat evenire, ut aliquis calumniam . . .*« so folgt daraus nicht, daß die Möglichkeit der ungerechten Beschuldigung der einzige Grund ist, warum der Mann keine neue Ehe schließen darf, und daß er sie, wenn die Schuld des Weibes erwiesen wäre, schließen könnte. Hieronymus kann hierbei nur den Umstand im Auge gehabt haben, daß dem unschuldigen Weibe durch die Wiederheirat des Mannes jede Hoffnung der Wiedervereinigung benommen würde.

² 1. c.

auf die Sünde des Ehebruchs beschränkt und den Geschiedenen die Wiederheirat verbietet.¹

Wie streng Hieronymus darauf bestand, daß das geschiedene Weib, ob sie vom Manne entlassen wurde oder selbst ihn verließ, nicht von neuem heirate, beweist die Antwort, die er dem Priester Amandus gab, der ihn fragte, ob nicht das Weib wenigstens in dem Falle, daß sie einen ehebrecherischen oder sodomitischen Mann verlassen hat, bei dessen Lebzeiten einen andern heiraten dürfe. Hinweisend auf Rom. VII, 1—3, 1. Cor. VII, 39 und Matth. V, 32 hält er jede Ausnahme für unzulässig. Weder gewaltsamer Raub, noch die Überzeugungskraft der Mutter, noch die Auktorität des Vaters, weder das Drängen der Verwandten, noch die Mißachtung der Dienerschaft, noch die Schädigung des Hauswesens können als Entschuldigung dienen. Das geschiedene Weib wird durch die Wiederheirat bei Lebzeiten des Mannes in jedem Falle eine Ehebrecherin und derjenige, der sie nimmt, ein Ehebrecher.²

Darum mißbilliget er auch die zweite Ehe der Patricierin Fabiola, die sie nach der Scheidung von ihrem Manne, dessen unnatürliche Laster stadtkundig waren, einging; denn nach der Vorschrift des Herrn darf die Frau nicht entlassen werden, außer wegen Ehebruchs, und ist sie entlassen, keine neue Ehe schließen, was in gleicher Weise auch von den Männern gilt. Nach den römischen Gesetzen mag den Geschiedenen die Neuheirat erlaubt sein, nach dem christlichen Gesetze ist sie verboten. Deswegen

¹ Quia qui semel duxit uxorem, nisi ex consensu, se non valet abstinere nec dare repudium non peccanti; reddat conjugii debitum. Docet enim (apostolus) juxta sententiam Domini, uxorem excepta causa fornicationis non repudiandam et repudiatam, vivo marito, alteri non nubere, aut viro suo reconciliari debere . . . Ad Jovin. lib. I. 7. 10. Opp. T. II. Edit. ejusd. p. 247. 251.

² Omnes igitur causationes apostolus amputans, apertissime definivit, vivente viro adulteram esse mulierem, si alteri nupserit. Nolo mihi proferas raptoris violentiam, matris persuasionem, propinquorum catervam, servorum insidias atque contemptum, damna rei familiaris. Quamdiu vivit vir, licet adulter sit, licet sodomita, licet flagitiis omnibus coopertus et ab uxore propter haec scelera derelictus, maritus ejus reputatur, cui alterum virum accipere non licet . . . Sive ipsa dimiserit virum, sive a viro dimissa sit, adulter est, qui eam acceperit. Epist. 55. ad Amand. T. I. p. 297.

nennt er die Ehe der Fabiola eine beklagenswerte Scheinehe, zu der sie sich durch die Schwäche des Fleisches verleiten ließ, im Glauben, daß sie zur Entlassung des Mannes berechtigt war, und ohne die verpflichtende Kraft des Evangeliums zu kennen, wonach den Frauen bei Lebzeiten ihrer Männer jede Berechtigung der Neuheirat benommen ist.¹ Übrigens hat sie nach dem Tode ihres zweiten Mannes in der Basilika des Lateran am Tage vor dem Osterfeste angesichts der ganzen Stadt Rom, vor dem Bischofe, den Priestern und dem ganzen Volke Buße gewirkt, indem sie mit aufgelöstem Haare ihr trauriges Antlitz, ihre bußfertigen Hände und ihren demütigen Nacken zu Boden senkte. Welche Sünden sollten jene Bußthränen nicht abwaschen; welche veralteten Sündenmakeln jene Klagen nicht reinigen?²

Darum wurde der Brief an Ocean ohne Grund als Zeugnis für die Auflösbarkeit der Ehe angeführt³ und die Behauptung aufgestellt, daß die Kirche, weil sie die zweite Ehe der Fabiola nicht trennte, die erste als aufgelöst ansah.⁴ Ebenso ist die Ansicht unbegründet, daß es nach Hieronymus nur dem Weibe verboten war, nach Entlassung des ehebrecherischen Mannes von neuem zu heiraten, nicht aber dem Manne nach der Entlassung des ehebrecherischen Weibes,⁵ und die Vermutung nicht annehmbar, daß

¹ Praecepit Dominus, uxorem non debere dimitti, excepta causa fornicationis, et si dimissa fuerit, manere innuptam. Quidquid viris jubetur, hoc consequenter redundat in foeminas . . . Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi, aliud Papianus, aliud Paulus noster praecepit . . . Apud nos, quod non licet foeminis, aequè non licet viris et eadem servitus pari conditione censetur. . . . Sin autem urguitur, quare repudiato marito, non innupta permanserit, facile culpam fatebor . . . Melius arbitrata est, aperte confiteri imbecillitatem suam et umbram quamdam miserabilis subire conjugii . . . et putabat, a se virum juste dimissum, nec evangelii vigorem noverat, in quo nubendi universa causatio viventibus viris, foeminis amputatur . . . Epist. 77. ad Ocean. de mort. Fabiol. Opp. T. I. p. 458. 459.

² ibid. p. 460.

³ Launoii Opp. T. I. Pars II. p. 832.

⁴ Batz, Harmonie der neuesten bayerischen Ehescheidungsgesetze mit Schrift und Tradition. Bamberg 1809. S. 66.

⁵ Haec paulo longiora descripsi, ut ad plenum et perfectum agnoscatur, quae est Hieronymi circa divortium sententia, ea scilicet, quam ab initio exposuimus, ut nempe viro liceat, dimissa propter solum adulterium uxore, aliam ducere, uxori vero non liceat, dimisso propter adulterium vel quid aliud viro, alteri nubere. Launoii Reg. in matr. potest. Opp. T. I. Pars II. p. 833.

dem Manne nur in dem Falle, wenn er den Verdacht des Ehebruchs nicht vollgültig beweisen konnte, die weitere Ehe bei Lebzeiten der Frau untersagt war.¹ Denn wenn dem geschiedenen Weibe bei Lebzeiten des Mannes die zweite Ehe unbedingt verboten war, und derjenige, der sie heiratete, als Ehebrecher galt, so war sie an den ersten Mann noch gebunden und dieser an sie, die Ehe also nicht aufgelöst. Erklärt es doch der hl. Kirchenvater im Briefe an Ocean als Vorschrift des Herrn, daß der Mann das Weib nicht entlasse, außer wegen Ehebruchs, und daß das Weib, wenn es entlassen wurde, nicht von neuem heiraten dürfe, was in gleicher Weise für die Männer gelte: »Apud nos, quod non licet foeminis, aequè non licet viris«. ² Es ist daher irrtümlich, »daß Hieronymus, von dem man eine hellere Hermeneutik erwarten konnte, die Vereinbarung der Worte Pauli mit jenen des Matthäus schuldig geblieben sei«. ³

§ 14.

Ambrosius, Bischof von Mailand, † 397.

Ambrosius eifert gegen die Ehescheidungen und Wiederheiraten in der entschiedensten Weise. Dadurch werde das Gesetz des Himmels übertreten, das Werk Gottes zerstört; die Kinder erhalten einen Stiefvater oder eine Stiefmutter, während der leibliche Vater oder die leibliche Mutter noch lebt; Mann und Weib begehen durch die Wiederheirat nach der Scheidung einen Ehebruch; diejenigen sind Juden und nicht Christen, die die Neuheirat unter Berufung auf die den Juden gestattete Scheidung zu rechtfertigen suchen. ⁴

¹ Batz, Harmonie der neuesten bayerischen Ehescheidungsgesetze. S. 13.

² Siehe S. 52. Note 1.

³ Theologisch-statistischer Versuch über die kirchliche Gewalt auf Ehesachen. Frankfurt und Leipzig 1791. 2. T. S. 188.

⁴ Noli igitur dimittere uxorem. . . . Qui dimittit uxorem, facit eam moechari. . . . Audi legem Domini: »Quae Deus conjunxit, homo non separet«. Sed non solum hoc coeleste praeceptum, sed quoddam etiam opus Dei solvitur. Patierisne, oro, liberos tuos, vivente te, esse sub vitrico; aut incolumi matre, degere sub noverca? Pone, si repudiata non nubat. Et haec viro tibi debuit displicere, cui adultero fidem servat. Pone, si nubat. Necessitatis illius tuum crimen est et conjugium, quod putas, adulterium est. Fortasse dicet

Der hl. Kirchenvater hatte hierbei die römischen Gesetze im Auge, nach denen es nicht bloß erlaubt war, nach wechselseitiger Übereinkunft *bona gratia* die Ehe zu trennen, sondern im schlimmsten Falle durch einige Opfer an Vermögen eines unbequemen Mannes oder einer widerwärtigen Frau sich zu entledigen und die Freiheit zu neuen Verbindungen sich zu erwerben. Zwar wollte Kaiser Konstantin die Ehescheidung auf einige gesetzlich bezeichnete Fälle beschränken und in jedem Falle wenigstens dem schuldigen Teile nach der Trennung die weitere Verehelichung unmöglich machen, allein Julianus Apostata hob auch diese Bestimmungen zu Gunsten der alten, heidnischen Gewohnheit wieder auf.¹ Daher die Bemerkung des Kirchenvaters: »Du entlässest das Weib, als wenn du dazu befugt wärest, ohne ihr Verschulden, und glaubst, das sei dir erlaubt, weil es das menschliche Gesetz nicht verbietet; allein das göttliche Gesetz verbietet es.«²

Der Beisatz »ohne ihr Verschulden« — *sine crimine* — zeigt an, daß das Weib *propter crimen*, worunter der Ehebruch zu verstehen ist,³ auch nach dem göttlichen Gesetze entlassen werden kann, wodurch jedoch die Geschiedenen nicht das Recht erlangen, eine neue Ehe einzugehen. Bei Lebzeiten des Weibes ist es dem Manne schlechthin verboten, eine andere zu heiraten;⁴ was aber dem Manne nicht gestattet ist, kann auch dem Weibe nicht erlaubt sein.⁵

aliquis: »Quomodo Moses mandavit dari libellum repudii et dimittere uxorem«. Qui hoc dicit, Judaeus est: qui hoc dicit, christianus non est. Exposit. evang. sec. Luc. lib. VIII. Edit. e Congreg. St. Maur. Venet. 1748. Tom. II. p. 1008. 1009.

¹ Moy, Eherecht der Christen in der morgenländ. und abendländ. Kirche. Regensburg 1833. S. 125. 126.

² *Dimittis ergo uxorem, quasi jure, sine crimine, et putas id tibi licere, quia lex humana non prohibet, sed divina prohibet. Audi legem Domini, cui obsequuntur etiam, qui leges ferunt. In Luc. lib. VIII. Opp. T. II. Edit. ejusd. p. 1011.*

³ *Sed et vos moneo viri, . . . non commisceri adulterino corpori, nec dare hanc occasionem divortii mulieribus. Serm. de Abrah. lib. I. c. IV. T. I. p. 340.*

⁴ *Nulli licet scire mulierem, praeter uxorem. . . . Vinctus es uxori, noli quaerere solutionem, quia non licet tibi, uxore vivente, uxorem ducere. De Abrah. Edit. ejusd. l. I. c. VII. T. I. p. 351.*

⁵ *Vgl. De Abrah. l. I. c. IV. »Nemo sibi blandiatur de legibus hominum. Omne stuprum adulterium est, nec viro licet, quod mulieri non licet.« Opp. T. I. p. 340.*

Die Stelle aus dem Kommentar zu 1. Cor. VII, 10, nach der es dem Weibe, das sich von dem Manne wegen Unzucht oder Apostasie trennt, nicht erlaubt ist, eine neue Ehe zu schließen, während es dem Manne, der das Weib als Sünderin entläßt, erlaubt ist, wieder zu heiraten,¹ und auf die sich zum Beweise, daß Ambrosius nicht die absolute Unauflösbarkeit der Ehe lehrte, Erasmus von Rotterdam,² Werkmeister,³ Batz⁴ u. a. berufen, ist nach einigen gefälscht,⁵ nach anderen rührt der ganze Kommentar zum 1. Corintherbriefe von einem unbekannten Verfasser, meist Ambrosiaster genannt, her.⁶ Letztere Ansicht ist vorzuziehen. Das durch inhaltsreiche Kürze sich empfehlende exegetische Werk unterscheidet sich hinsichtlich des Stiles und der Behandlungsweise von den anerkannten Schriften des hl. Ambrosius. Wer aber der Verfasser ist, ob der Diakon Hilarius von Rom, der sich an die schismatische Partei des Bischofs von Cagliari anschloß um d. J. 553, oder Bischof Hilarius von Pavia, oder der Afrikaner Tichonius um d. J. 370,⁷ ist nicht entschieden. Selbst für den Fall, daß der hl. Ambrosius der Verfasser wäre, könnte die angeführte Stelle unbeschadet der Tradition von der Unauflösbarkeit der Ehe bestehen. Der hl. Kirchenvater kann dabei die bürgerlichen Divortialgesetze des Severus und des Antonin im Auge gehabt haben; denn wenn er vom göttlichen Gesetze spricht, räumt er

¹ Non enim permittitur mulieri, ut nubat, si virum suum causa fornicationis dimiserit, aut apostasiae . . . quia inferior non omnino hac lege utitur, ut potior . . . viro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem, quia non ita lege constringitur vir, sicut mulier, caput enim est mulieris. In epist. I. ad Cor. VII, 10. Tom. IV. p. 160. 161.

² Nov. test. cum adnot. Opp. T. VI. Lugdun. Bat. 1705. p. 694.

³ Bemerkungen über Herrn Jägers Untersuchung. . . . Würzburg 1805. S. 78.

⁴ Harmonie der neuesten bayerischen Ehescheidungsgesetze. . . . Bamberg. 1809. S. 24.

⁵ Petr. Lombard. (lib. IV. sentent. d. 75). — Thomas Aq. (Comment. in 1. Cor. VII, 10. 11). — Gratian. (C. XXXII. quaest. 7).

⁶ Vgl. Arcudii, Concord. Eccl. Occident. et Orient. in 7 sacrament. administ. Paris. 1672. p. 620.

⁷ Hefele, im Kirchenlex. von Wetzer und Welte. Art. »Ambrosiaster«. Vgl. Alzog, Patrologie. Freiburg 1866. S. 293. — Langen, dissert. de comment. in epist. Pauli, Bon. 1880. p. 33, wo der Priester Faustinus als Auktor bezeichnet wird.

dem Manne und dem Weibe die gleichen Rechte ein. Auf das bürgerliche Gesetz scheint besonders die Bemerkung »quia inferior non omnino hac lege utitur, qua potior« und »quia non ita lege constringitur vir, sicut mulier« hinzuweisen.¹

ACHTES KAPITEL.

Augustin, Bischof von Hippo, † 430. **Chromatius**, Bischof von Aquileja, † 406.

Keiner der lateinischen und griechischen Kirchenväter und Kirchenschriftsteller hat die christliche Lehre über das Eheband so gründlich behandelt und so klar dargestellt, wie der große Kirchenlehrer Augustin.

a) Die Unauflösbarkeit der christlichen Ehe leitet er aus deren sakramentalen Würde ab, die den Empfängern nach Analogie der Taufe und Priesterweihe ein bleibendes Merkmal aufdrückt, das nicht durch Scheidung und Neuheirat, sondern nur durch den Tod des einen Ehepartners ausgelöscht wird. Gleichwie dem Apostaten, der sich von der Gemeinschaft mit Christus getrennt hat, trotz der Trennung der sakramentale Charakter der Taufe inhäriert, darum er nach der Rückkehr zum wahren Glauben nicht von neuem getauft zu werden braucht, so wird auch das sakramentale Band der Ehe unter Lebenden weder durch Scheidung, noch durch Ehebruch aufgelöst. Wie aber dem Apostaten das bei der Taufe eingedrückte Merkmal nicht zum Verdienste und zur Belohnung, sondern zur Schuld und Strafe bleibt, so besteht auch das Eheband nach der Trennung und Wiederheirat nicht als Band der Freundschaft, sondern als Verbrechen und Schuld fort.² Und gleichwie der sakramentale Charakter der Priester-

¹ Roskowany, De matrim. in eccles. cathol. Tom. II. p. 80—81.

² Manet inter viventes quiddam conjugale, quod nec separatio, nec cum altero copulatio possit auferre. Manet autem ad noxam criminis, non ad vinculum foederis: sicut apostatae anima velut de conjugio Christi recedens, etiam fide perdita, sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit. Redderetur enim procul dubio redeunti, si amiserit abscedens. Habet autem, qui recessit ad cumulum supplicii, non ad meritum praemii. De nupt. et concupisc. lib. I. c. X. Edit. monach. O. S. B. Venet. 1703. Opp. T. X. p. 286.

weihe auch dann unbenommen bleibt, wenn der Ordinierte sein Amt nicht verwaltet oder von demselben enthoben wird, so ist auch die Ehe, die zum Zwecke der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes eingesetzt wurde, auch dann nicht aufgelöst, wenn dieser Zweck nicht mehr erreicht werden kann. Die Verehelichten bleiben darum auch nach der Scheidung durch den Ehebund mit einander vereint, so daß kein Teil bei Lebzeiten des andern eine neue Ehe schließen kann.¹ Das gilt nicht bloß vom Weibe, mag es vom Manne entlassen worden sein (Matth. V, 32) oder sich selbst von ihm getrennt haben (1. Cor. VII, 10), sondern auch vom Manne, der, im Falle er sich des Ehebruchs wegen vom Weibe scheidet, keine neue Ehe eingehen darf. Augustin sieht es nicht ein, warum dem Manne das erlaubt sein soll, was dem Weibe verboten ist. Die Geschiedenen bleiben Eheleute, darum trägt jeder Verkehr des Mannes mit einem andern Weibe und des Weibes mit einem andern Manne den Charakter eines Ehebruchs an sich.²

¹ Nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir ejus vivit, nec ipsa causa pariendi: quae cum sola sit, qua nuptiae fiunt, nec ea re non subsequente, propter quam fiunt, solvitur vinculum nuptiale nisi conjugis morte. Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis, et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad iudicium permanente. De bono conjugali c. XXIV. Tom. VI. Edit. ejusd. p. 337.

² Quomodo autem viro possit esse licentia ducendae alterius, si adulteram reliquerit, cum mulieri non sit nubendi alteri, non video. . . . Quod tamen si non licet, quem non faciat intentum, quid sibi velit tanta firmitas vinculi conjugalis? Quod nequaquam puto tantum valere, nisi alicujus rei majoris ex hac infirma mortalitate hominum quoddam sacramentum adhiberetur, quod deserentibus hominibus atque id dissolvere cupientibus, inconcussum illis maneret ad poenam. Siquidem interveniente divortio non aboletur illa confederatio nuptialis, ita ut sibi conjuges sint etiam separati, cum illis autem adulterium committant, quibus fuerint etiam post suum repudium copulati, vel illa viro, vel illa mulieri. . . . De bono conjugali. c. VII. Tom. VI. Edit. ejusd. p. 324. Conf. de genes. ad litt. IX. c. VII. Hoc (bonum nuptiarum) tripertitum est, fides, proles, sacramentum. In fide attenditur, ne praeter vinculum conjugale cum altera, vel altero concumbatur, in prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur. In sacramento autem, ut conjugium non separetur et dimissus aut dimissa nec causa prolis alteri conjugatur. Opp. Tom. I. Edit. ejusd. p. 247.

b) Besonders eingehend behandelt Augustin die Frage über das Eheband in den beiden Büchern »De conjugis adulterinis« die er an Pollentius richtet, der diesbezüglich Grundsätze aufgestellt hatte, die Augustin nicht billigen konnte und die er darum im einzelnen widerlegt. Pollentius meinte, daß das Weib nur dann nicht wieder heiraten dürfe, wenn es den Mann aus einem anderen Grunde als des Ehebruchs wegen verläßt; verläßt sie ihn wegen Ehebruchs, so könne sie heiraten, wiewohl sie es nicht thun sollte, damit nicht der Mann seine Ehre einbüßt und das Weib in den Verdacht kommt, nur um einer neuen Ehe willen den Mann verlassen zu haben. Wenn dagegen der Mann das ehebrecherische Weib entläßt und eine andere heiratet, so falle die Schande nur auf das Weib (lib. I. c. VI). Nach Pollentius ist es also dem schuldlosen Manne nach der Scheidung erlaubt, eine neue Ehe zu schließen, und dem unschuldigen Weibe nicht verboten.¹

Mit Berufung auf Rom. VII, 2—3, 1. Cor. X, 11—12, Matth. V, 32 (vgl. de adult. conjug. lib. I. c. II—V),² erwidert Augustin, daß es dem Weibe außer im Falle des Ehebruchs nicht erlaubt ist, sich vom Manne zu scheiden, geschweige denn eine neue Ehe zu schließen.³ Was aber dem Weibe nicht erlaubt ist, muß auch dem Manne verboten sein. Auch er darf sich vom Weibe nur des Ehebruchs wegen scheiden, und ist er geschieden, nicht von neuem heiraten, denn gleichwie die Frau keine Macht hat über ihren Leib, sondern der Mann, so hat auch der Mann keine Macht über seinen Leib, sondern die Frau.⁴

Die Deutung des Pollentius, nach der der Apostel 1. Cor. VII, 39 (vgl. Rom. VII, 2—3) unter dem Tode des Mannes, durch

¹ De conjug. adulter. lib. I. c. I. Opp. T. VI. Edit. ejusd. p. 387.

² Tunc enim eis, ut putas, alia conjugia liceret inquirere, si fornicationis causa divortium nasceretur. De conj. adult. l. I. c. I. p. 388. conf. l. I. c. XI. p. 399 und l. II. c. II. p. 405. Edit. ejusd.

³ Verum hoc interest, quod nos, quando conjuges ambo christiani sunt, mulieri, si a viro fornicante discesserit, dicimus non licere alteri nubere, a viro autem non fornicante, non licere omnino discedere. De conj. adult. l. I. c. VI. p. 390.

⁴ Par forma est in utroque, uterque moechatur, si se alteri junxerit, etiam cum se a fornicante disjunxerit. Parem vero esse formam in hac causa viri ac mulieris, ibi ostendit apostolus, ubi dixit: Mulier sui corporis . . . I. Cor. VII. 4. De conj. adult. l. I. c. VIII. p. 391. cf. l. II. c. II. p. 405.

den das Eheband aufgelöst und dem Weibe die Wiederheirat ermöglicht wird, auch den Ehebruch verstanden haben soll, so daß der Mann, der sich dessen schuldig gemacht, gleichsam als nicht mehr lebend angesehen wird und darum das Weib wieder heiraten kann,¹ verwirft Augustin unbedingt.² Ebenso weist er die Ansicht, daß dem Manne im Falle der Unfruchtbarkeit seines ehebrecherischen Weibes eine Neuheirat in der Absicht, Nachkommen zu erhalten, gestattet sein soll, durch Berufung auf das Gesetz zurück und erinnert ihn, daß dann um der Unfruchtbarkeit willen auch die tugendhaftesten Frauen entlassen werden müßten, was er selbst nicht zugeben werde.³

Auf die Einwendung, der Mann werde, wenn es ihm nach der Entlassung der Ehebrecherin nicht erlaubt ist, zu einer neuen Ehe zu schreiten, weniger geneigt sein, der Treulosen zu verzeihen, antwortet der hl. Kirchenvater, daß den Mann nicht eine neue Vermählung zur Verzeihung bewegen soll, sondern die Hoffnung, daß Gott, wenn er am Weibe Barmherzigkeit übt, auch ihm barmherzig sein, ihm die Sünden vergeben und die Gabe der Enthaltsamkeit verleihen werde, zu der geschiedene Eheleute strenge verpflichtet sind.⁴

Man hat es auffallend gefunden, daß sich Augustin bei der Widerlegung des Pollentius immer auf die Schrift und nicht auch auf die Tradition beruft,⁵ allein Pollentius stützte seine Ansichten

¹ De conjug. adult. l. II. c. II. p. 405.

² Quamvis enim sit mors adulterium, non corporis, sed quod pejus est, animae, non tamen et de ista morte loquebatur apostolus, cum dicebat: »Quod si mortuus fuerit vir ejus«. . . . I. Cor. VII, 39. De conjug. adult. l. II. c. V. p. 406.

³ Nam procreandorum filiorum ista causatio, etiam non adulteras, sed castissimas foeminas, si forte sint steriles, cogit dimitti et alteras duci, quod tibi existimo non placere. De adult. conj. l. II. c. XI. p. 411.

⁴ Quinimmo propterea debent (mariti) peccatricibus praebere misericordiam, ut et ipsi pro suis peccatis misericordiam consequantur. Et multo magis hoc eis faciendum est, qui dimissis uxoribus adulteris cupiunt vivere continenter. l. II. c. XIV. p. 412. Non eos frangat, quod videtur eorum continentia necessitatis esse, non voluntatis, qui et illi, qui eam voluntate delegerunt, fecerunt eam necessitatis, quoniam jam sine damnatione ab ea deviare non possunt. l. II. c. XIX. p. 417.

⁵ Jahresschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken. Ulm 1811. 3. Bd. S. 76.

auf die Schrift und mußte darum auch aus derselben widerlegt werden. Augustin bemerkt gleich im Anfange des ersten Buches »De adult. conjug.«, daß ihn Pollentius gefragt habe, wie die Worte des Apostels 1. Cor. VII, 10. 11 zu verstehen seien.¹ Ähnliche Fragen über den Sinn einzelner Schriftstellen kehren öfters wieder,² bei deren Beantwortung übrigens der Kirchenvater gewiß auch die Tradition zu Rate zog.

c) Was den Begriff betrifft, den Augustin mit *πορνεία* Matth. V, 32. XIX, 9 verbindet, so versteht er mit Rücksicht auf 1. Cor. VII, 12–15 auch den Unglauben darunter, der ein geistiger Ehebruch ist. Wenn er den Begriff noch weiter ausdehnt, auch Habsucht, Götzendienst, selbst sündhafte Begierden mit einbezogen wissen will,³ so schränkt er diese Auffassung in den Retraktionen wieder ein, indem er erklärt, daß es eine sehr dunkle Frage ist, ob man wegen geistigen Ehebruchs, der in jeder Sünde liegt, das Weib entlassen dürfe, während es unzweifelhaft sei, daß man es wegen fleischlichen Ehebruchs entlassen kann.⁴ Übrigens ist schon die Nötigung zur fornicatio, die sich ein Gatte wider den andern erlaubt, ein hinreichender Grund, ihn zu entlassen, wenn er auch seinen Zweck nicht erreicht hat. Dagegen ist nichts ungerechter als die Entlassung wegen der fornicatio, wenn man selbst derselben überwiesen ist. Auch ist es ein Unterschied, ob der Mann die Frau entläßt, oder sie ihn. Wenn letzteres der Fall ist und sie einen andern nimmt, so ist es wahrscheinlich, daß sie den Mann nur deswegen entlassen hat, um eine neue Heirat zu schließen, was ohne Zweifel eine ehebrecherische Gesinnung verrät. Wie es sich immer verhalten mag, ob sie den Mann verlief oder von ihm verlassen wurde,

¹ Prima quaestio est, frater dilectissime Pollenti, earum, quae ad me scribens tanquam consulendo tractasti, quod ait apostolus 1. Cor. VII, 10. 11.

² 1. I. c. IX, 9. XXI, 25. 1. II. c. II, 2.

³ Fornicatio etiam ipsa infidelitas. Porro si infidelitas fornicatio est, et avaritia, idololatria . . . quis jam quamlibet illicitam concupiscentiam potest recte a fornicationis genere separare? De serm. Dom. in mont. sacr. 1. I. c. XVI. Tom. II. Edit. ejusd. p. 184.

⁴ Sed quatenus intelligenda aut limitanda sit haec fornicatio et utrum etiam propter hanc (spiritualem) liceat dimittere uxorem, latebrosissima quaestio est. Licere tamen propter eam, quae in stupris committitur, nulla quaestio est. 1. I. Retract. n. 6. Tom. I. p. 30.

sie soll unverehelicht bleiben oder mit dem Manne sich wieder aussöhnen.¹ Übrigens ist die Entlassung des Ehebrechers und der Ehebrecherin nicht Pflicht, sondern nur erlaubt und die Nichtentlassung nicht verboten.²

d) Nachdem wir die Lehre des hl. Augustin, so weit es für unsern Zweck entsprechend schien, dargestellt haben, sollen noch drei Aussprüche des berühmten Kirchenvaters berücksichtigt werden, aus denen hervorgehen soll, daß seine Ansicht von der Unauflösbarkeit des Ehebandes im Falle des Ehebruches schwankend gewesen und nur als Privatansicht zu betrachten sei.³ Die eine, die sich in der Schrift »De fide et operibus« findet, lautet: »In ipsis divinis sententiis ita obscurum est, utrum et iste, cui quidem sine dubio adulteram licet dimittere, adulter tamen habeatur, si alteram duxerit, ut, quantum existimo, venialiter ibi quisque fallatur«.⁴

Bei dem Umstande, daß Augustin die beiden Bücher: »De adulterinis conjugis«, in denen er diese Frage eingehend behandelt und bestimmt beantwortet, später abgefaßt hat als das »De fide et operibus«,⁵ kann er bei der Abfassung des letztern den Gegenstand noch nicht klar genug durchdacht und erfaßt haben. Selbst durch die beiden Bücher »De adulterinis conjugis« glaubt er die schwierige Frage nicht vollkommen gelöst zu haben.⁶ Allein wir

¹ Ex quo colligitur, sive dimissa fuerit, sive dimiserit, oportere illam manere innuptam, aut viro reconciliari. De serm. Dom. in mont. sacr. l. I. c. XVI. Tom. II. p. 184.

² Quia et qui dicit: »Non licet dimittere uxorem nisi causa fornicationis« cogit retinere uxorem, si causa fornicationis non fuerit, si autem fuerit, non cogit dimittere, sed permittit. l. c.

³ Launoii Reg. in matrim. potest. Opp. Tom. I. Pars II. p. 836. — Werkmeister, Neue Untersuchungen über die Ehescheidung. . . . Bamberg und Würzburg 1806. S. 72. — Adam Braun, Utrum matrimonii vinculum in casu adulterii insolubile. Bei Binterim, Collect. dissert. Dusseldorpii 1807. p. 52. — Greve, Ehescheidung nach der Lehre des N. T. Leipzig 1873. S. 18 ff.

⁴ De fid. et oper. c. XIX. Opp. Tom. VI. p. 185. Irrtümlich versetzt die Linzer theol. prakt. Monatsschrift v. J. 1808. (B. I. S. 225) die Stelle in l. I. de nupt. et concup. c. 10.

⁵ Vgl. Retract. l. II. c. 28. p. 57. Opp. Tom. I. p. 55 und 61.

⁶ Scripsi duos libros de conjugis adulterinis, quantum potui secundum scripturas, cupiens solvere difficillimam quaestionem. Quod utrum enodatissime fecerim, nescio, immo vero non me pervenisse ad hujus rei perfectionem sentio. l. II. Retract. c. 57. Tom. I. p. 61.

brauchen behufs richtiger Würdigung der angeführten Stelle nicht zu diesem Mittel zu greifen. Es genügt, den Zusammenhang zu berücksichtigen, in dem sie vorkommt. Im betreffenden Abschnitte bekämpft der Kirchenvater die laxe Praxis einiger Kirchenvorsteher, die auch solche, die einen sündhaften Lebenswandel führten und demselben nicht entsagen wollten, zur Taufe zuließen.¹ Dabei berührt er auch den Einwurf, den sie zu ihrer Rechtfertigung vorbrachten, daß an einigen Orten auch Ehebrecher und Ehebrecherinnen, die nach getrennter Ehe mit andern leben, zur Taufe zugelassen werden. Augustin erwidert, daß auch diese ungebessert nicht zugelassen werden sollten und daß man durch eine üble Gewohnheit nicht die andern rechtfertigen dürfe.² Diese Praxis ist, wo sie vorkommt, durch die Nachlässigkeit, Unerfahrenheit und Unwissenheit der Kirchenvorsteher entstanden, die bei der Aufnahme in die Kirchengemeinschaft solche sündhafte eheliche Verbindungen nicht untersuchten und ahndeten.³ Übrigens sei derjenige, der seine im Ehebruche ertappte Frau entläßt und eine andere heiratet, nicht dem gleichzustellen, der sie aus andern Ursachen entläßt und eine neue Ehe schließt. Die Schrift selbst, die die Entlassung der ehebrecherischen Frau unzweideutig erlaubt, drücke sich darüber so dunkel aus, ob der Mann durch die Neuheirat zum Ehebrecher wird, daß nach seiner Ansicht ähnliche Heiraten verzeihungswürdige Vergehen sind.⁴

¹ Illud sane mirabile est, quod fratres . . . dicunt, novam esse doctrinam, qua nequissimi homines in suis flagitiis se perseveraturos in propatulo profitentes, non admittantur ad baptismum. De fide et operib. c. XIX. n. 33. Opp. T. VI. p. 84.

² Sed si forte adulteros, quos non lex humana, sed divina condemnat, id est, qui alienas uxores tanquam suas habent, vel foeminas, quae alienos maritos, alicubi negligentius admitti solere adverterunt, ex illis rectis debent conari ista corrigere, hoc est, ut etiam isti non admittantur, non ex his pravis illa recta depravare. . . . De fide et oper. Opp. T. VI. p. 184.

³ Sed quoniam malorum Christianorum mores . . . habuisse non videntur hoc malum, ut alienas uxores ducerent viri, aut alienis foeminis viri nuberent, inde fortasse apud quasdam ecclesias negligentia ista subrepsit, ut in catechismis Competentium nec quaererentur nec percuterentur haec vitia. . . . Talem quippe in quibusdam negligentiam, in aliis imperitiam, in aliis ignorantiam probabiliter Dominus somni nomine significasse intelligitur, ubi ait: Cum autem dormierint homines, venit inimicus et superseminavit zizania. l. c. p. 185.

⁴ Quisquis etiam uxorem in adulterio deprehensam dimiserit et aliam

Demnach sagt Augustin nicht, daß die Wiederheirat nach der Entlassung der Ehebrecherin unter Christen eine läßliche Sünde sei, sondern daß sie den Katechumenen bei der Unachtsamkeit und Nachlässigkeit der Kirchenvorsteher und bei der Dunkelheit des Schrifttextes über diesen Gegenstand als ein verzeihungswürdiges Vergehen angerechnet werden dürfte. Unmittelbar früher nennt er ähnliche Heiraten *vitia*, die von den Kirchenvorstehern hätten untersucht und geahndet werden sollen. (»*Negligentia ista subrepsit, ut . . . nec quaererentur nec percuterentur haec vitia*«.) Auch der Umstand, daß die von ihm bekämpften Gegner aus der Nachsicht der Kirche in diesem Falle einen Grund hernehmen wollten, ohne Rücksicht auf andere schwere Vergehen, den Kompetenten die Taufe zu spenden, ist ein Beweis, daß sie die Wiederverehelichung nach der wegen Ehebruchs erfolgten Scheidung selbst unter den Nichtgetauften als keine kleine Sünde betrachteten.¹ Welche Anschauung Augustin von der Wiederheirat christlicher Gatten nach der wegen Ehebruchs erfolgten Scheidung hatte, erhellt satssam aus seinen übrigen Zeugnissen.

e) Die zweite Stelle, aus der hervorgehen soll, daß Augustin bezüglich der Unauflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs schwankend war, kommt im ersten Buche »*De adulterinis conjugiiis*« vor: »*His itaque pro meo modulo pertractatis, quaestionem tamen de conjugiiis obscurissimam et implicatissimam esse non nescio. Nec audeo profiteri omnes sinus ejus, vel in hoc opere, vel in alio me explicasse, vel jam posse, si urgear, explicare*.«²

Diese Äußerung könnte nur dann als Beweis angeführt werden, Augustin wäre sich bezüglich der Unauflösbarkeit der Ehe selbst nicht klar gewesen, wenn sie sich ausschließlich oder doch vorzugsweise auf die unmittelbar vorhergehende Erklärung, daß es nach der wegen Ehebruchs erfolgten Scheidung weder dem einen noch dem andern Teile erlaubt sei, eine neue Ehe zu schließen,³

duxerit, non videtur aequandus eis, qui excepta causa adulterii dimittunt et ducunt, et in ipsis divinis sententiis ita obscurum est . . . wie Seite 61.

¹ Vgl. Moy, Das Eherecht der Christen. Regensburg 1833. S. 260—264. — Roskovany, *De matrim. in eccl. cathol.* T. II. p. 315—317.

² l. I. *De adult. conjug. c. XXV. n. 32.* Opp. T. VI. p. 403.

³ *Propter quodlibet tamen fornicationis genus . . . et dimisso viro non licet alteri nubere, et dimissa uxore non licet alteram ducere.* l. I. *De adult. conj. c. XXV. n. 31.* T. VI. p. 403.

beziehen würde. Dem ist aber nicht so. Sie bezieht sich auf die verschiedenen schwierigen Ehefragen, die der Kirchenvater im ersten Buche »De adult. conjug.« erörtert hat, z. B. warum Christus dem gläubigen Eheteile nicht befohlen habe, den ungläubigen zu entlassen, Paulus sogar geraten, ihn nicht zu entlassen, während nach dem mosaischen Gesetze den Israeliten Ehen mit Heiden im Principe verboten waren, c. XIII—XX, — ob die Ehe eines Christen mit einer Ungläubigen gültig sei, c. XXXI, — ob von zwei ungläubigen Gatten der eine, welcher Christ geworden, falls der andere mit ihm nicht mehr leben will, nach der Trennung sich wieder verehelichen könne, c. XXII. Die letzte Frage betrachten noch heutzutage die geistlichen Gerichte als eine schwierige und beantworten sie verschieden. Diese und andere Materien betrifft zunächst obiger Ausspruch im ersten Buche »De adult. conj.« c. 25, n. 32, nicht aber die Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs, die Augustin in den 12 ersten Kapiteln, ohne zu schwanken, erörtert.¹

f) Das Citat aus dem 9. Traktate zum Johannes-Evangelium endlich: »Cum idem Dominus dicat in evangelio interrogatus, utrum liceat homini dimittere uxorem suam ex qualibet causa, non licere excepta causa fornicationis. . . . Et sicut conjunctio a Deo, ita et divortium a diabolo sit: sed propterea in causa fornicationis licet uxorem dimittere, quia ipsa esse uxor prior noluit, quae fidem conjugalem marito non servavit«, auf welche Launoj zum Beweise der Auflösbarkeit ein besonderes Gewicht legt, muß im Zusammenhange mit andern Zeugnissen des Kirchenvaters, nach denen er die Wiederheirat nach der wegen Ehebruchs erfolgten Scheidung verbietet, interpretiert und nicht willkürlich vorausgesetzt werden, daß dieselben zu wenig klar lauten.²

¹ Vgl. Brunquell, Beweise für die Unauflösbarkeit der Ehe. Augsburg 1810. S. 44—45. — Moy, Eherecht der Christen. Regensburg 1833. S. 259. — Roskowany, de matr. in eccl. cath. Tom. II. p. 314—315.

² His omnibus Augustini testimoniis inter se collatis auctor sibi ipse videretur contrarius et ob id minori fide dignus, nisi diversa spectentur tempora, quibus animum ad scribendum appulit. In prioribus testimoniis non loquitur, ut in decimo (tract. IX. in evang. Joan. Cum idem . . . ut supra). Haec clariora sunt iis, quae ante Milevitanam synodum exaravit. Launoii Opp. T. I. Pars II. p. 836.

Dafs Geschiedene wieder heiraten können, sagt übrigens Augustin auch an dieser Stelle nicht. Das *divortium*, d. h. die Auflösung des Ehebandes behufs Wiederverehelichung ist vom Teufel, also verboten, daher wegen Ehebruchs blofs die Trennung von der äufsern Lebensgemeinschaft ohne Wiederheirat gestattet. Diese Auffassung fordert die bestimmte Erklärung im ersten Buche de adult. conjug., dafs sowohl derjenige die Ehe bricht, der nicht wegen Unzucht das Weib entläfst und eine andere heiratet, als auch derjenige, der es wegen Unzucht entläfst und eine neue Ehe schließt,¹ sowie der Nachweis, dafs die dunkle Stelle Matth. V, 32 durch die klaren Parallelstellen Marc. X, 10. 11. Luc. XVI, 18 erklärt werden mufs.² Die Redensart: »Sie ist nicht sein Weib« (*quia ipsa uxor esse noluit*) wird auch bei Chrysostomus von einer Geschiedenen gebraucht, der die Wiederheirat nicht erlaubt ist (*ἡ γὰρ μοιχαλὶς οὐδενός ἐστι γυνή.* de lib. repud. serm. XX).

Nach dieser Darstellung der Lehre des hl. Augustin über die Unauflöslichkeit der Ehe halten wir es für überflüssig, auf das einzugehen, was um dieselbe Zeit Chromatius, Bischof von Aquileja († 406)³, und Primasius, Bischof von Utica (in Afrika),⁴ ein Schüler des hl. Augustin, über diesen Gegenstand geschrieben

¹ Quicumque hoc fecerit, id est, omnis, qui hoc fecerit, ut uxore dimissa alteram ducat, moechatur; sine dubitatione ibi sunt ambo, et qui praeter causam fornicationis, et qui propter causam fornicationis dimittit uxorem. De adult. conjug. l. I. c. IX. n. 10. Opp. T. VI. p. 393.

² De adult. conjug. l. I. c. XI. n. 12.

³ Sicut uxorem caste ac pure viventem dimittere fas non est; ita quoque adulteram dimittere permissum est, quia ipsa mariti consortis fecit se indignam, quae in corpus suum peccando, Dei templum ausa est violare. Tract. IX. in Matth. c. V. (Chromat. opusc. Edit. Utic. 1823. p. 50.) Chromatius spricht von der Auflösung des consortium und nicht des vinculum matrim. im Falle des Ehebruchs und macht der Wiederheirat keine Erwähnung. Andererseits mufs anerkannt werden, dafs das Zeugnis nicht bestimmt genug lautet. Wären nicht mehrere Briefe und Homilien zu Matthäus verloren gegangen, so würden sich bei Chromatius vermutlich erwünschtere Aufschlüsse finden.

⁴ Hic proprie loquitur ad conjugatos, ne dimitterent uxores et alias ducerent, aut pulcras aut divites, sicuti Judaei faciebant. . . . »Si quis dimiserit uxorem, excepta fornicationis causa, facit eam moechari. . . .« Non ita discedere, ut alii nubat; si ob aliquam causam discesserit, alii non nubat. . . . Primasii comment. in omn. D. Paul. epist. Edit. Lugdun. 1537. p. 182.

haben, und schliessen das Kapitel mit dem Urteil Moys, daß Augustin, veranlaßt durch das Umsichgreifen der Ehescheidungen, die bereits ihre Verteidiger fanden, diesen Gegenstand einer umfassenden und gründlichen Erörterung unterzogen und das tradierte Gesetz durch die Macht seiner Dialektik für alle Folgezeit wenigstens gegen die Angriffe der Sophistik sicher gestellt habe.¹

NEUNTES KAPITEL.

a) Petrus Chrysologus. b) Remigius von Auxerre. c) Die Entscheidungen Innocenz' I. und Leos I.

a) Aus dem fünften Jahrhunderte soll auch das Zeugnis des gelehrten und beredten Erzbischofes von Ravenna, Petrus Chrysologus († 450 oder 451), angeführt werden. In seiner 15. Rede wendet er das Verhältnis zwischen Mann und Weib, wie es der Apostel im Römerbriefe K. VII, V. 2—3 darstellt, auf das Verhältnis zwischen dem Gesetze und der Synagoge an. Gleichwie das Weib eine Ehebrecherin ist, wenn es sich bei Lebzeiten des Mannes an einen andern hängt, so hat sich auch die Synagoge des Ehebruches schuldig gemacht, weil sie das Gesetz, an das sie gebunden war, nicht hielt und fremden Göttern diene. Indem nun der Apostel die Ehebrecherin zur Gemeinschaft mit Christus zurückzuführen sucht, ist sie, wenn sie sich zurückführen läßt, keine Gesetzesübertreterin und darum keine Ehebrecherin mehr, weil sie zum Urheber des Gesetzes ihre Zuflucht nimmt und ihm anhängt, der ihr die Gnade verdiente, das Gesetz befolgen zu können, und das Verdammungsurteil, mit dem es den Übertretern drohte, hinwegnahm. Gleichwie also das Weib durch den Tod des Mannes von dem Bande befreit wird, so sind auch die Juden, die das Evangelium gläubig annahmen, vom Gesetze befreit, demselben gestorben und das Gesetz ihnen; nicht in dem Sinne, als brauchten sie es nicht zu halten, sondern insoferne, als sie nicht mehr unter dessen Knechtschaft stehen und es ihnen nicht den Tod, sondern die Gnade und das Leben bringt.²

¹ Moy, Eherecht der Christen. S. 244—245.

² Merito lex carnali conjugio comparatur, quae non obtinuit cum synagoga spirituale consortium . . . maluit (synagoga) subire fornicationis infamiam

b) Der unter dem Namen des hl. Remigius von Rheims († 532) herausgegebene Kommentar zu den paulinischen Briefen, der jedoch Remigius von Auxerre zugeschrieben wird, erklärt die Ehescheidung im Falle des Ehebruchs für erlaubt, nicht aber die Neuheirat nach erfolgter Scheidung.¹

c) Endlich gehören dem fünften Jahrhundert einige päpstliche Entscheidungen über die Unauflösbarkeit der Ehe an.

Exuperius, Bischof von Toulouse, wandte sich an Papst Innocenz I. (401—417), um sich über verschiedene Angelegenheiten: Cölibat der Priester, Kriminaljustiz, Ehescheidungen . . . Rats zu erhalten. Unter anderem fragte er ihn auch, wie es sich mit denen verhalte, die mittelst eines Scheidebriefes (*interveniente repudio*) die Ehe trennen und eine neue schließen.² Innocenz antwortet, es unterliege keinem Zweifel, daß sie beiderseits Ehebrecher sind. Allein nicht bloß diejenigen machen sich des Ehebruchs schuldig, die sich nach weltlichen Gesetzen scheiden lassen und von neuem heiraten, sondern auch solche, die mit Genehmigung der kirchlichen Auktorität geschieden leben, werden zu Ehebrechern, wenn sie bei Lebzeiten der Frau zu einer neuen Verbindung schreiten. Darum sollen sie sämtlich aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden.³

atque adulterii crimen incurrere. Hanc apostolus adulteram ad Christi nititur revocare consortium nec patitur pristini lapsus timore tardari, quae vivente viro merito extitit adultera, quia fuit cum alio viro; nunc vero non deserit legem, quae ad legis recurrit auctorem, sed moritur legi legalibus addicta sentiis, ut vivat gratiae et resurgat per veniam, quae fuerat interemta et mortificata per legem. Chrysolog. serm. 115. Opp. T. II. Edit. Tyrnav. 1749. p. 132. 133.

¹ Comment. in 1. Cor. VII, 10. 11. Iis qui matrimonio juncti sunt, . . . praecipio non ego mea sententia, sed Dominus in evangelio, uxorem a viro non discedere excepta causa fornicationis. Si discesserit causa fornicationis, maneat innupta, aut viro suo reconcilietur. Bei Bigne, Biblioth. Patr. T. VIII. p. 960.

² Gemeint ist die Scheidung mit Wiederverheiratung durch das bei den Römern übliche Repudium. Moy, Eherecht der Christen. S. 288.

³ De his requisivit dilectio tua, qui interveniente repudio, alii se matrimonio copularunt. Quos in utraque parte adulteros esse, manifestum est. . . . Qui vero, vel uxore vivente, quamvis dissociatum videatur esse conjugium, ad aliam copulam festinarunt, neque possunt adulteri non videri, in

Im Briefe an Victricius, B. von Rouen, bezeichnet es Innocenz als kirchliche Praxis, keine Frau, die bei Lebzeiten ihres Mannes einen andern heirate, zur Buße zuzulassen, bis nicht einer von den Männern gestorben ist.¹ Nach dieser bestimmten Erklärung kann er auch im Schreiben an Probus nicht gelehrt haben, daß die zweite Ehe nur dann ungültig sei, wenn die vorige Gattin nicht entweder mit dem Tode abgegangen oder durch die Ehescheidung verstoßen worden ist.² Ein gewisser Fortunius hatte nämlich während der Gefangenschaft seiner rechtmässigen Frau eine neue Ehe geschlossen. Nachdem die Frau wieder befreit wurde, bestimmte Innocenz, daß nach dem katholischen Glauben die erste Ehe rechtsgültig sei, und bemerkt hierbei: »*conventum secundae mulieris, priore superstite, nec divortio ejecta, legitimum haud esse*«. ³ Entweder muß das *divortium* von der Trennung einer ungültig geschlossenen Ehe erklärt oder mit Moy so interpretiert werden, daß die Ehe bei Lebzeiten der ersten Frau nicht gültig sei, auch dann nicht, wenn diese durch ein wirkliches *divortium* geschieden worden wäre.⁴

Wir schliessen diesen Zeitabschnitt mit dem Dekret des P. Leo I. (440—461) an Niketas, Bischof von Aquileja, der sich durch den päpstlichen Diakon Adeodatus, welcher eben nach Aquileja gekommen war, an den römischen Stuhl gewandt hatte, um bezüglich jener Frauen, die in der Voraussetzung, daß ihre in den Krieg gezogenen Männer tot sind oder aus der Gefangen-

tantum ut etiam hae personae, quibus tales conjunctae sint, etiam ipsae adulterium comisisse videantur secundum illud, quod legimus in evangelio et ideo omnes a communione fidelium abstinendos. Innoc. epist. VI. ad Exuper. Tolos. Episc. c. VI. n. 2. Decret. Summ. Pontif. Romae 1591. Tom. I. p. 57.

¹ Si enim de omnibus haec ratio custoditur, ut quaecunque vivente viro alteri nupserit, habeatur adultera, nec ei agenda poenitentiae licentia concedatur, nisi unus ex eis defunctus fuerit: quanto magis de illa tenenda est, quae ante immortali se sponso conjunxerat et postea ad humanas nuptias transmigravit? *Epistolae Rom. Pontif. Edit. Petri Constant. Tom. I. Parisiis 1721. p. 754. 755,*

² Theologisch-statistischer Versuch über die kirchliche Gewalt auf die Ehesachen. Frankfurt 1791. 2. T. S. 197. — Vgl. *Jahrschrift für Theologie und Kirchenrecht.* 3. Bd. Ulm 1811. S. 83.

³ *Epist. 36 ad Probum. Bei Petr. Constant. Tom. I. p. 909. 910.*

⁴ Das Eherecht der Christen. S. 275. Note 462. — Vgl. Roskowany, *De matrim. Tom. II. § 154. p. 319.*

schaft nicht mehr zurückkehren werden, wieder geheiratet hatten, die päpstliche Entscheidung einzuholen.¹ Leo hält diejenigen, die Frauen heirateten, deren Männer man im Kriege umgekommen glaubte, für entschuldiget, allein, nachdem die vermeintlich Toten zurückgekehrt sind, müssen ihnen die Frauen, wenn sie mit ihnen wieder in eheliche Gemeinschaft treten wollen, zurückgestellt werden.² Mit Unrecht haben die Magdeburger-Centuriatoren daraus geschlossen, daß also die Frauen, wenn sie der erste Mann nicht wollte, mit dem zweiten ehelich vereint bleiben konnten. Leo bezeichnet es unter Hinweisung auf Prov. XIX, 14. Matth. XIX, 6 schon im 1. Kapitel als eine moralische Notwendigkeit, daß nach der Rückkehr der Männer das ursprüngliche, rechtmäßig geschlossene Ehebündnis wieder hergestellt werde und darum mit allem Ernste dafür Sorge zu tragen sei, daß ein jeder zurück-erhalte, was ihm gehört.³ Sollten sich aber einige Frauen aus Liebe zum zweiten Manne weigern, zum ersten rechtmäßigen Manne zurückzukehren, so sollen sie aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden.⁴ Wenn dagegen Leo die zurückgekehrten Männer nicht verpflichtet, mit ihren Frauen, die bereits einen andern geheiratet hatten, in eheliche Gemeinschaft zu treten, so zeigt das von der Milde des hl. Vaters, der es bei dem Umstande, daß die Verbindung der Frau mit einem anderen Manne in jedem Falle als verunreinigend galt, der freien Entscheidung des zurück-

¹ Cum ergo per bellicam cladem . . . ita quaedam dicatis divisa esse conjugia, ut abductis in captivitatem viris foeminae eorum remanserint destitutae: quae cum viros proprios, aut interemtus putarent, aut nunquam a dominatione crederent liberandos, ad aliorum conjugium, solitudine cogente, transierint. Epist. Leon. Pp. 129. Ad Nicet. Aquil. Episc. c. I. Edit. Tyrnav. 1767. p. 452.

² Nec tamen culpabilis judicetur . . . qui personam ejus mariti, qui jam non esse existimabatur, assumsit. . . . Et ideo, si viri post longam captivitatem reversi ita in dilectione suarum conjugum perseverent, ut eas cupiant in suum redire consortium, omittendum est et inculpabile judicandum, quod necessitas intulit et restituendum, quod fides poscit. Ibid. c. II und III. p. 453.

³ Sed quia novimus scriptum Prov. XIX, 14. Matth. XIX, 6, necesse est, ut legitima foedera nuptiarum redintegrandam credamus . . . omnique studio procurandum est, ut recipiat quisque, quod proprium est. Ibid. c. I. p. 452.

⁴ Si autem aliquae mulieres ita posteriorum virorum amore sunt captae, ut malint his cohaerere, quam ad legitimum redire consortium, merito sunt notandae, ita ut etiam ecclesiastica communione priventur. Ibid. c. IV. p. 454.

gekehrten Mannes überliefs, ob er mit ihr die eheliche Gemeinschaft fortsetzen oder von ihr geschieden leben will. Dafs die Frau im letzteren Falle nicht beim zweiten Manne bleiben durfte, und wenn sie blieb, als Ehebrecherin angesehen wurde, beweist der Zusammenhang und Tenor des Briefes, besonders die Praxis der griechischen Kirche, nach der die Frau, die von ihrem aus dem Kriege zurückgekehrten Manne nicht angenommen wurde, auch dem zweiten Manne nicht angehören durfte, ohne als Ehebrecherin angesehen und bestraft zu werden.¹

¹ Basil. can. 36. . . . Post reditum militis secundum matrimonium dissolvitur: et si velit quidem miles eam suscipere, ei licet hoc facere. Sin minus, nec cum secundo quidem viro cohabitabit. Multo magis, si cum eo vivere perseveraverit, ei venia non dabitur, sed ut adultera punietur. . . . *Συνόδιον* sive Pandectae Can. SS. Apostol. et Concil. ab eccl. graec. recept. Oxonii 1672. Tom. II. p. 91. — Vgl. den 93. Kanon der Trull. Synode. Tom. I. p. 267.

Dritter Zeitabschnitt

v. J. 500—900.

ZEHNTES KAPITEL.

Die Synoden von a) Agde, b) Nantes, c) Soissons, d) Vermeria,
e) Compiègne.

a) Unter den Konzilien des 6. Jahrhunderts hat sich zunächst die i. J. 506 zu Agde im südlichen Gallien versammelte Kirchensynode (Concilium Agathense) mit der Frage über die Ehescheidung und Wiederverhehelichung beschäftigt. Von den 71 in den Konziliensammlungen angeführten, von 34 Bischöfen unterschriebenen Kanones,¹ die Gratian sämtlich in sein Decretum aufnahm, sind wenigstens 47 echt,² darunter auch der 25., nach welchem Laien, die sich, ohne die Konprovinzialbischöfe zu Rate zu ziehen und ihr Urteil abzuwarten, von ihren Frauen in der Absicht trennen, um neue Verbindungen einzugehen, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden sollen, weil sie den Glauben verletzen und die Ehe beflecken.³

¹ Mansi, Collect. Can. T. VIII. p. 321—338.

² Hefele, Konzil.-Gesch. Bd. II. S. 632.

³ Hi vero saeculares, qui conjugale consortium culpa graviori dimittunt vel etiam dimiserunt, et nullas causas discidii probabiliter proponentes propterea sua matrimonia dimittunt, ut aut illicita aut aliena praesumant; si antequam apud episcopos comprovinciales discidii causas dixerint et prius uxores, quam iudicio damnentur, abjecerint, a communione ecclesiae et sancto populi coetu, pro eo quod fidem et conjugia maculant, excludantur. Conc. Agath. can. XXV. Bei Mansi, Tom. VIII. p. 329.

Aus dem Synodalbeschlusse geht hervor, daß Ehescheidungen zum Zwecke einer Neuheirat ohne Angabe des Grundes und ohne Urteilsspruch der Provinzialbischöfe nicht erfolgen durften. Daß die Bischöfe nach der Untersuchung die Wiederheirat niemals gestatteten, wollen wir aus dem Kanon nicht folgern, indem Fälle vorkommen konnten, in denen die Ehe ungültig war. Der 61. Kanon redet von blutschänderischen Verbindungen, die keine Ehen sind und aufgelöst werden müssen, der 67. von Ehen mit Häretikern, die nur unter der Bedingung geschlossen werden durften, wenn der häretische Ehegatte sich bereit erklärte, die katholische Religion anzunehmen. Der Kanon drückt aber auch nicht aus, daß die Bischöfe im Falle des Ehebruches nebst der Scheidung auch die Neuheirat gestatteten. Im Gegenteile verordnet er, daß diejenigen, die ohne Urteilsspruch der Bischöfe ihre Weiber wegen einer schweren Schuld (*culpa graviori*) in der Absicht entlassen, um eine andere Ehe zu schließen, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden sollen.

b) Daß die Kirche in Frankreich die Ehe im Falle des Ehebruches als unauflösbar ansah, erhellt übrigens deutlich aus dem i. J. 658 zu Nantes versammelten Konzile, dessen 12. Kanon dem schuldlosen Eheteile das Recht einräumt, den ehebrecherischen Teil zu entlassen, ihm jedoch bei dessen Lebzeiten die Wiederheirat untersagt.¹

Zwar wollen einige den angeführten Kanon wegen der unterschiedenen Fassung, der genauen Abstufung des Bußwesens und der Ausdehnung der Buße auch auf den unschuldigen Teil als ein Produkt der spätern Zeit angesehen wissen.² Allein die ent-

¹ Si cujus uxor adulterium perpetravit et hoc a viro deprehensum fuerit et publicatum dimittat uxorem, si voluerit, propter fornicationem; illa vero septem annis publice poeniteat. Vir ejus, illa vivente, nullatenus aliam accipiat; quod si voluerit adulteram reconciliare, licentiam habeat: ita tamen, ut pariter cum illa poenitentiam agat et exacta poenitentia post septem annos ad communionem uterque accedat. Similis forma et in muliere servabitur. Si eam vir adulteraverit, habet potestatem dimittendi virum propter fornicationem, maneat tamen innupta, quamdiu vir ejus vixerit. . . . Conc. Nant. can. 12. Bei Mansi, Tom. XVIII. p. 166.

² Vgl. Moy, Das Eherecht der Christen. S. 289.

schiedene Fassung findet sich auch in den ältern Konzilien,¹ die Abstufung des Bußwesens nach 2, 5, 7, 10, 13, 20, 30 Jahren schon in den Kanones von Neocäsarea (zwischen 314—325), Ancyra, Gangra.² Auch die Ausdehnung der Buße auf den unschuldigen Mann weist nicht notwendig auf eine spätere Zeit hin, nachdem schon im Pastor des Hermas (lib. II. mand. IV, 1) dem Manne die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft mit einem ehebrecherischen Weibe als Sünde angerechnet wird und nach dem dem hl. Augustin zugeschriebenen Kanon mit einer eilfjährigen Buße bestraft wurde.³

Wenn in einigen Konziliensammlungen die 20 Kanones unserer Synode dem Concilium Namnetense, das in die Regierungszeit des Papstes Formosus (891—896) verlegt wird, zugewiesen werden, so möchten wir dagegen mit Pagi⁴ erinnern, daß nach dem um d. J. 860 von Karl dem Kahlen an Papst Nikolaus I. gerichteten Schreiben die Stadt Nantes infolge der immerwährenden Kriege mit den Briten und Normannen von Grund aus zerstört worden sein soll. Zudem redet der hl. Bonifaz in einem v. J. 742 datierten, an Papst Zacharias gerichteten Briefe von der Notwendigkeit eines Konzils im östlichen Frankreich, indem daselbst seit mehr denn 80 Jahren kein Konzil gehalten wurde. Um diese Zeit (658) war aber die erste Nationalsynode von Nantes versammelt, von der wir keine Kanones besitzen, wenn ihr die 20 bezeichneten abgesprochen werden. Endlich wird der 12. Kanon der Synode von Nantes schon in den Kapitularien Karls des Großen und Ludwigs des Frommen angeführt, kann also nicht unter Papst Formosus entstanden sein, indem die Kapitularien schon 807 durch den Abt Ansegisus und 20 Jahre später durch den Mainzer Diakon Benedikt gesammelt wurden.⁵

¹ Vgl. Conc. Carthag. 407 can. XVII. Mansi T. III. p. 806. — Conc. Milev. 416 can. XVII. Mansi, T. IV. p. 331. — Collect. Conc. Hibern. can. XII. Mansi, Tom. XII. p. 140.

² Mansi, Tom. IV. p. 533 seq. can. 42, 44, 45, 53, 54, 55 und 63.

³ Vir, qui uxorem suam invenit adulteram et non vult dimittere eam, sed in matrimonio suo adhuc habere, annos undecim poeniteat et jejunia religiosa exerceat. Mansi, T. XII. p. 505.

⁴ Observatio P. Antonii Pagi ad ann. Christi 660 n. 14. 15. Bei Mansi, Tom. XI. p. 61—62.

⁵ Capitular. Carol. M. et Ludov. Pii. lib. VII. c. 382. Bei Mansi, Tom. XV. in Appendice. p. 740.

c) Nachdem der hl. Bonifaz seine Fürsorge auch auf das westliche Frankreich ausgedehnt hatte, wurde daselbst i. J. 744 die große Synode von Soissons gehalten, an der sich unter dem Vorsitze Bonifaz' 23 Bischöfe beteiligten und deren Beschlüsse in einem vom Majordomus Pipin erlassenen Kapitulum auf uns gekommen sind.¹ Nach dem 9. Kanon darf bei Lebzeiten des Mannes niemand dessen Frau zur Ehe nehmen und sie mit niemanden eine Ehe schließen.²

Wenn auch der Kanon bestimmter lauten könnte, so geht doch aus demselben soviel hervor, daß eine Wiederverhehlichung bei Lebzeiten des andern Gatten nicht stattfinden darf, weil selbst Trennung der äußern Lebensgemeinschaft nur wegen Ehebruchs gestattet ist. Wäre nach dem Kanon wegen Ehebruchs die Wiederheirat erlaubt, so wäre auf die Sünde eine Prämie gesetzt und man käme auf die absurde Folgerung, daß die ehebrecherische Frau die Begünstigung der Wiederheirat hätte, die die unschuldige oder wegen geringerer Schuld Entlassene nicht hat. Es ist darum der Vorwurf unbegründet, »daß die Synode zu Soissons 744 nicht einmal mit dem schriftmäßigen Satze, daß bei Ehebruch, aber nur dann, das Band gelöst werden könne, durchdringen konnte«.³

d) Unter den französischen Synoden, die über die Ehescheidung Bestimmungen trafen, reiht sich chronologisch die Synode von Vermeria, einer königlichen Villa an der Oise in der Diözese Soissons, an, die König Pipin i. J. 753 veranstaltete, die aus weltlichen und geistlichen Großen versammelt war und mehr Reichstag als Synode genannt zu werden verdient.⁴ Es darf darum nicht auffallen, wenn das im Namen Pipins publizierte Kapitulare einzelne Beschlüsse enthält, nach denen im Falle qualifizierten Ehebruchs dem unschuldigen Teile unter gewissen Bedingungen eine neue Ehe gestattet wird, z. B. der Frau, deren Mann mit der Stieftochter (can. 2), der Schwester (can. 11) oder Base der Frau (can. 18) einen Ehebruch begangen; oder dem Manne, dessen

¹ Mansi, Tom. XII. S. 369—372.

² Nec marito vivente suam mulierem alius accipiat, nec mulier vivente suo viro alium accipiat; quia maritus mulierem suam non debet dimittere, excepta causa fornicationis deprehensae. Conc. Sois. c. IX. Bei Harduin, Act. Conc. T. III. Parisii 1714. p. 1934.

³ Greve, Die Ehescheidung nach der Lehre des N. T. Leipzig 1873. S. 224.

⁴ Hefele, Konz.-Gesch. Bd. III. S. 537.

Sohn mit der Stiefmutter gesündigt hat (can. 10).¹ Hierbei muß übrigens berücksichtigt werden, daß der 2. Kanon die Bedingung enthält, daß die Frau von der Zeit an, da sie von dem Vergehen des Mannes Kunde erhielt, demselben nicht beigewohnt habe, — in can. 10 dem Manne der Rat erteilt wird, lieber in Enthaltsamkeit zu verharren (*Vir, si vult, potest aliam uxorem ducere. Sed melius est, abstinere*) und in can. 18 die Bemerkung hinzugefügt ist, daß die Kirche diesen Beschluß nicht annimmt (*Hoc ecclesia non recipit*), woraus hervorgeht, daß die fränkischen Bischöfe auf dem Reichstage gegen dieses durch die weltliche Majorität und den König erlassene Gesetz protestierten. Peronne (*De matrim. christ. T. III. p. 360*) hält zwar den Zusatz für unecht und aus der Randbemerkung in den Text aufgenommen. Allein auch in diesem Falle dient er als Zeugnis, wie man kirchlicherseits über den Kanon urteilte. —

e) Es folgt die 756 oder 757 gehaltene Synode von Compiègne, die dem beleidigten Manne, dessen Frau sich mit seinem Bruder vergangen hat, die Erlaubnis erteilt, eine andere zu heiraten, während Bruder und Frau von der Heirat für immer ausgeschlossen sind.² Daß aber dem Manne die Wiederheirat nicht bei Lebzeiten, sondern erst nach dem Tode der blutschänderischen Frau gestattet wurde, läßt sich aus den Kapitularien der fränkischen Könige lib. VII. can. 38 folgern, wo bestimmt wird, daß der Mann nach dem Tode des treulosen Weibes, dieses aber niemals heiraten dürfe.³ In diesem Sinne ist auch die mit dem 8. Kanon der Synode von Compiègne gleichlautende Bestimmung im 5. Buche der Kapitularien cap. 21 zu erklären.⁴

¹ Mansi, Tom. XII. in appendic. p. 115—118. can. II, X, XI und XVIII.

² Concil. Compend. can. VIII. »Si quis homo habet mulierem legitimam et frater ejus adulteraverit cum ea, ille frater vel foemina, qui adulterium perpetraverunt, interim quo vivunt nunquam habeant conjugium. Ille, cujus uxor fuit, si vult, potestatem habet, accipere aliam.« Mansi, Tom. XII. p. 130.

³ Quodsi duo fratres cum una foemina fornicati fuerint, nescientes alter alterius fornicationem, statim ut cognoverint adulterium, qui eam habet uxorem dimittat. Et ille quidem, post actam poenitentiam, si uxor defuncta fuerit, potest alteri sociari, illa vivente nequaquam. Illa vero nunquam alterius poterit in conjugium assumi. lib. VII. Capitular. c. 381. Bei Mansi, Tom. XV. in appendice. p. 739. Vgl. Conc. Forojul. ann. 796. can. X.

⁴ Mansi, Tom. XV. in append. p. 554.

ELFTES KAPITEL.

Die Entscheidungen der Päpste Gregor I., Zacharias und Stephan II.

Eine gewisse Agathosa beklagte sich bei Papst Gregor I. d. Gr. (590 – 604), daß ihr Mann wider ihren Willen ins Kloster eingetreten sei. Gregor gab nun dem Kanzler Hadrian den Auftrag, nachzuforschen, ob nicht Agathosa dazu ihre Einwilligung gegeben, oder selbst in einen Orden einzutreten gelobt, oder einen Ehebruch begangen habe, wegen dessen sie der Mann verließ. Ist nichts von all' dem der Fall, dann soll Hadrian dafür sorgen, daß der Mann seiner Frau wiedergegeben werde, denn der Mann darf das Weib nicht verlassen, außer im Falle des Ehebruches.¹

Eine ähnliche Entscheidung findet sich im 45. Briefe an Theoctista. Dasselbst verdammt Gregor den Irrtum derjenigen, welche behaupten, daß wegen Eintritt des einen Gatten in den Ordensstand die Ehe aufgelöst werden müsse, so daß der in der Welt zurückgebliebene Teil eine neue Ehe eingehen könne. Das mag nach den menschlichen Gesetzen gestattet sein, nach dem göttlichen ist es verboten, denn die göttliche Wahrheit bezeugt: Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen (Matth. XIX, 7), und wiederum: Es ist nicht erlaubt, das Weib zu entlassen, es sei denn um des Ehebruches willen (Matth. XIX, 9).²

Die in den beiden Briefen vorkommende Notiz, daß es nicht erlaubt sei, das Weib zu entlassen, außer um des Ehebruches willen, darf nicht so interpretiert werden, als ob dem schuldlosen Teile der Eintritt in den Orden deswegen erlaubt wäre, weil durch den Ehebruch die Ehe gelöst ist. Der Sinn ist vielmehr,

¹ Epist. 50. »Nam excepta fornicationis causa, viro uxorem dimittere nulla ratione conceditur: quia postquam copulatione conjugii viri atque mulieris unum corpus efficitur, non potest ex parte converti et ex parte in saeculo remanere«. Opp. Tom. VIII. p. 283.

² Eos et ego et omnes catholici episcopi atque universa ecclesia anathematizamus, qui veritati contraria sentiunt, contraria loquuntur. Si enim dicunt religionis causa conjugia debere dissolvi, sciendum est, quia etsi hoc lex humana concessit, divina tamen lex prohibuit. Per se enim veritas dicit: »Que Deus conjunxit, homo non separet«. Quae etiam ait: »Non licet dimittere uxorem, excepta fornicationis causa«. Epist. 45. ad Theoctist. Opp. T. VIII. p. 275.

daß der ehebrecherische Teil das Recht verliere, die eheliche Pflicht zu fordern, und der schuldlose von der Verpflichtung befreit werde, sie zu leisten. Darum kann er den Treubruchigen verlassen und auch ohne seine Einwilligung das Gelübde der Keuschheit ablegen, wodurch aber die Ehe nicht aufgelöst, sondern nur die äußere Lebensgemeinschaft aufgehoben wird. Diesen Sinn fordern die zahlreichen päpstlichen Entscheidungen über den Eintritt der Eheleute in den Ordensstand nach der bereits konsummierten Ehe. Dieser darf ohne beiderseitige Einwilligung und ohne daß sich der in der Welt zurückgebliebene Teil zur Enthaltsamkeit verpflichtet, nicht erfolgen, und die Ehe ist in keinem Falle aufgelöst. Cf. cc. 4. 9. 10. 12. 13. 16. 18 extra (III, 32). Für den Fall also, daß sich die im 50. Briefe genannte Agathosa vor dem Eintritte des Mannes in den Ordensstand eines Ehebruches schuldig gemacht hätte, braucht dieser, obwohl er wider ihren Willen eintrat, nicht zu ihr zurückzukehren, weil sie durch ihre Sünde das Recht, die eheliche Pflicht zu fordern, verwirkt hat.

Auf einige Anfragen Pipins richtete Papst Zacharias i. J. 745 ein 27 Kapitel enthaltendes und durch den hl. Bonifacius überbrachtes Schreiben an alle Bischöfe, Äbte und Herren des Frankenreiches.¹ Darin kommt er zweimal, K. 7 und K. 12, auf die Ehescheidung zu sprechen und verbietet unter Hinweisung auf den 48. apostolischen Kanon und den 8. Kanon der elften karthagischen Synode (69. afrikanischen) unbedingt und in einer Weise, die keine ausweichende Deutung zuläßt, die Wiederverhehlichung nach erfolgter Ehescheidung dem Manne sowohl, als dem Weibe. Niemand darf sein Weib entlassen und eine andere heiraten; kein entlassenes Weib mit einem andern Manne sich verbinden. Die Geschiedenen sollen sich entweder wieder versöhnen oder enthaltsam leben.² Das 7. Kapitel scheint sich auf willkürliche Ehe-

¹ Zachar. epist. VII. (ad Pipinum Majord., itemque ad episcopos, abbates et proceres Francorum). Mansi, Tom. XII. p. 326.

² Zachar. epist. ad Pipin. Majord. Cap. VII. »De laico pellente suam conjugem ex canone sanctorum apostolorum, capitulo XLVIII. Si quis laicus uxorem propriam pellens, alteram vel ab alio dimissam duxerit, communione privetur.« Cap. XII. »De his, qui uxores vel viros dimittunt, ut sic maneant, ex concilio suprascripto Africano LXIX ita continetur: »Placuit, ut secundum

scheidungen zu beziehen, das 12. auf solche, die aus gesetzlichen Gründen erfolgten.

Nicht minder entschieden sprach sich Papst Stephan i. J. 752 auf die an ihn gestellte Frage über die Unauflösbarkeit des Ehebandes im Falle des Ehebruches aus. Hinweisend auf den Brief Innocenz' I. an Exuperius, Bischof von Toulouse, erklärt Stephan, daß nicht bloß diejenigen, die sich nach weltlichen Gesetzen scheiden lassen und eine neue Ehe eingehen, Ehebrecher sind, sondern auch diejenigen, die mit Genehmigung der kirchlichen Auktorität geschieden leben, wenn sie bei Lebzeiten der Frau zu einer andern Verbindung schreiten. In gleicher Weise machen sich jene des Ehebruches schuldig, die sich mit den Geschiedenen ehelich vereinigen, darum sie sämtlich aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden sollen.¹

So hält Stephan auch die Bestimmung Leös I. im Briefe an Niketas, Bischof von Aquileja, aufrecht, daß die Frauen, die in der Voraussetzung, daß ihre in den Krieg gezogenen Männer nicht zurückkehren würden, andere heirateten, mit den vermeintlich toten zurückgekehrten Männern wieder in eheliche Gemeinschaft treten müssen, wenn letztere es wünschen.²

ZWÖLFTES KAPITEL.

- a) Das Konzil von Hereford 673. b) Die Bestimmungen Theodors von Canterbury.
c) Die Excerptionen Egberts von York. d) Die Synode von Forumjulii.
e) Die Kapitularien Karls d. Gr. und Ludwigs des Frommen.

a) In England begegnet uns vor Theodor von Canterbury kein Konzil, auf dem über Ehescheidungen verhandelt worden

evangelicam et apostolicam doctrinam, neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito, alteri jungantur; sed ita maneant aut sibi invicem reconcilientur: quodsi contemserint, ad poenitentiam redigantur«. Mansi, Tom. XII. p. 330. 331.

¹ Responsa Stephani II. Pap. cap. V. Bei Mansi, Tom. XII. p. 559. »Si uxor a viro repudiata fuerit, utrum liceat viro illa vivente aliam ducere, in epistola Domini Innocentii Papae directa ad Exuperium Tolosanum episcopum continetur: Qui interveniente repudio . . .« S. 67. Note 3.

² Responsa Stephan. II. Pap. cap. XIX. Mansi, Tom. XII. p. 562. »De separata a marito, si vir ejus in aliena provincia vivere putabatur, in epistola beati Leonis Papae directa ad Nicetam Aquilejensem episcopum ita continetur: Cum ergo per bellicam cladem« . . . S. 96. Note 1—4.

wäre. Aus der Zeit vor der Eroberung der Insel durch die Angelsachsen (449) wissen wir darüber nichts weiter, als daß arge Verderbnis sich des Volkes und der Geistlichkeit bemächtigt hatte. Bei den Angelsachsen, die sich im Lande festsetzten, trafen die Missionäre am Ende des 6. Jahrhunderts äußerst rohe Ansichten über die Ehe und hatten große Mühe, der christlichen Lehre von der Heiligkeit und Unauflösbarkeit der Ehe Eingang zu verschaffen.¹ Daß aber die Kirche am Grundsatz der Unauflösbarkeit der Ehe festhielt, beweist unter anderm das i. J. 673 unter dem Vorsitze des Erzbischofes Theodor von Canterbury zu Hereford gehaltene Konzil, das die Entlassung des Weibes im Falle des Ehebruches zwar gestattet, es aber als eine Forderung des Christentums bezeichnet, daß die Geschiedenen, wenn sie sich nicht versöhnen und wieder vereinigen, keine andere Verbindung eingehen dürfen.²

b) Wenn im Pönitientiale Bedas dem Theodor von Canterbury einige Entscheidungen zugeschrieben werden, die als Ausnahme von diesem Grundsatz angesehen werden müssen, z. B. daß im Falle gewaltsamer Gefangennehmung des einen Teiles der andere nach Jahresfrist von neuem heiraten, — der Mann, den die Frau verlassen und die nicht zurückkehren will, mit Genehmigung des Bischofs nach fünf Jahren eine andere nehmen kann,³ so ist zu berücksichtigen, daß das Gesetz von der Unauflösbarkeit der Ehe in seiner ganzen Strenge wegen der Wildheit des Volkes nur allmählich durchgeführt werden konnte. Übrigens verweisen wir bezüglich der Pönitentialbücher auf das Urteil des Konzils zu Chalons a. d. Saone 813, nach welchem sich Irrtümer

¹ Moy, Das Eherecht der Christen in der morgenländ. und abendländ. Kirche. . . . S. 298.

² Nullus incestum faciat, nullus conjugem propriam, nisi ut sanctum evangelium docet, fornicationis causa, relinquat. Quod si quisquam propriam expulerit conjugem, legitimo matrimonio conjunctam, si christianus esse recte voluerit, nulli alteri copuletur, sed ita permaneat, aut propriae reconcilietur conjugii. Concil. Hereford. can. X. Bei Mansi, Tom. XI. p. 130.

³ »Si in captivitatem per vim ducta aut ductus redimi non potest, post annum potest accipere alterum virum«. Pönitent. Bedae bei Mansi, Tom. XII. p. 512. »Si mulier discesserit a viro despiciens eum, nolens revertere et reconciliari viro, post quinque annos cum consensu episcopi aliam licebit accipere uxorem.« Ibid. Mansi XII. p. 513.

darin finden und über deren Autorschaft Ungewissheit herrscht.¹ Jedenfalls muß es bei dem Umstande, daß Beda in seinen Schriften den Grundsatz von der Unauflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches aufs entschiedenste und bestimmteste ausspricht, auffallend erscheinen, daß er der Verfasser des ihm zugeschriebenen *liber poenitentialis* sein soll.

c) In den Excerptionen Egberts, Erzbischofs von York, († 766) ist das Princip von der Unauflösbarkeit der Ehe so klar und scharf abgefaßt, daß man daraus auf das Verschwinden der Widersprüche der vorhergegangenen Zeit vor dem Lichte der geläuterten christlichen Lehre schließen muß.

¹ *Modus autem poenitentiae peccata sua confitentibus aut per antiquorum canonum institutionem, aut per sacrarum scripturarum auctoritatem aut per ecclesiasticam consuetudinem imponi debet, repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos poenitenciales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores. . . . Concil. Cabilon. can. 38. Mansi, T. XII. S. 101.* Das gilt auch vom *Poenitientiale romanum*, aus dem man wegen der Stelle: »Si autem uxor tua hoc probare potuerit, quod tua culpa et jussu se renuente et luctante adulterata sit, si se continere non potest, nubat, cui voluerit, tantum in Domino« Anlaß nahm, die Beständigkeit der römischen Tradition über die Unauflösbarkeit der Ehe in Frage zu stellen. Das genannte *Poenitientiale* war in der römischen Kirche niemals in Gebrauch und wurde nur so genannt, weil das Manuskript, das Antonius Augustinus in der Bibliothek des Bischofs von Lerida gefunden hatte, aus Rom gekommen sein soll. Das in der Kanonensammlung des B. Haltigar von Cambrai v. J. 825 gebrauchte, angeblich aus dem Archiv der römischen Kirche genommene *Poenitientiale* enthält so wenig wie die Sammlung des Haltigar selbst, eine der angeführten ähnliche Stelle. Auch in der gegen Ende des 8. Jahrhunderts aus dem Hadrianischen Codex und der älteren spanischen Sammlung gebildeten systematischen Sammlung in D' Achery *Spicileg. Ed. nov. Tom. I. p. 519 sqq.* kommt etwas Ähnliches nicht vor. Das (*Poenitientiale romanum*) ist ein ziemlich junges Machwerk, aus Schriften der Väter, Konzilienbeschlüssen, den *Pönitentialbüchern* des Beda und Theodor, einem älteren verloren gegangenen *Poenitientiale romanum* und aus einer Menge anderer Stellen zusammengestoppelt, deren Ursprung gar nicht anzugeben ist und die der Verfasser wahrscheinlich aus dem Gedächtnis oder aus eigenem Dafürhalten einschaltete. Auf Auktorität ist dabei nirgends Anspruch gemacht. Vgl. Moy, *Eherecht der Christen*. S. 294—296. Anm. 489. Darnach ist das Urteil Greves (*Ehescheidung . . . Leipzig 1873. S. 224*) zu würdigen, daß man »nach fränkischen Beichtbüchern« aus verschiedenen Gründen Wiederheirat gestattete.

Das rechtsgültig geschlossene Ehebündnis darf niemand trennen.¹ Erst nach dem Tode des einen Gatten kann eine neue Ehe geschlossen werden.² Wegen Ehebruchs kann und soll das Weib entlassen werden, die Geschiedenen dürfen jedoch keine Neuheirat schliessen, was aus Augustin und den Beschlüssen der afrikanischen Kirche nachgewiesen wird.³ Auffallend ist blofs der 122. Kanon, der sich mit dem 119. und 120. nicht vereinigen läfst. Im Falle das Weib den Mann verläfst und zu ihm nicht zurückkehren will, möge er mit Genehmigung des Bischofes, wenn er nicht enthaltsam leben will, nach 5 oder 7 Jahren ein anderes Weib nehmen, jedoch 3 Jahre lang oder das ganze Leben hindurch Buße wirken, weil er nach dem Ausspruche des Herrn ein Ehebrecher ist.⁴ Wenn der 122. Kanon echt ist, so haben sich entweder die Bischöfe jener Gegend das Recht angemafst, eine gültige, vollzogene Ehe aufzulösen, — oder er ist unter dem Einflusse der bürgerlichen Gesetzgebung zustande gekommen.

d) Wie entschieden die Kirche dort, wo sie der entgegengesetzten Einwirkung zu wehren vermochte, für die Lehre von der Unauflösbarkeit des Ehebandes auch im Falle des Ehebruches eintrat, beweist die Synode zu Forumjulii d. i. Friaul, dem damaligen Sitze der Bischöfe von Aquileja, die der Patriarch Paulinus i. J. 796 abhielt.⁵ Gestützt auf das Wort des hl. Hieronymus: »Sic priorem dimittere jubetur uxorem, ut secundam, prima vivente

¹ Legitimum quoque conjugium nullus separare praesumat. »Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet.« Can. 114. Mansi, Tom. XII. p. 423.

² Muliere mortua licet viro post mensem accipere alteram, post annum vero licet mulieri accipere alterum virum. Can. 116. l. c.

³ Nemo aliter dimittat uxorem, nisi propter fornicationem. . . . Augustinus dicit: Si mulier fornicata est, relinquenda est, sed illa vivente, alia non est ducenda. Can. 119. l. c.

Secundum evangelicam disciplinam nec uxor a viro dimissa alium accipiat virum, vivente viro suo, nec vir aliam accipiat uxorem, vivente uxore priore, sed ita maneant, aut sibimet reconcilientur. Can. 120. l. c.

⁴ Si mulier discesserit a viro suo, despiciens eum . . . post quinque aut septem annos, cum consensu episcopi, ipse aliam accipiat uxorem, si continens esse non poterit et poeniteat tres annos, vel etiam quamdiu vixerit, quia juxta sententiam Domini moechus comprobatur. Can. 122. l. c.

⁵ Hefele, Konz.-Gesch. Bd. 3. S. 674.

non habeat«, erklärt das Konzil, daß sich die Exception »nisi ob fornicationem« bei Matth. V, 32. XIX, 9 bloß auf das erste Versglied: »qui dimiserit uxorem«, nicht aber auf das zweite: »et aliam duxerit« beziehe, daß also die Leseart: »et aliam, nisi ob fornicationem, duxerit« unzulässig sei. Wird darum die eheliche Gemeinschaft wegen Ehebruchs getrennt, so darf kein Teil bei Lebzeiten des andern sich wieder verehelichen, die Ehebrecherin auch nicht nach dem Tode des unschuldigen Mannes.¹

e) Die exegetische Tradition über Matth. V, 32. XIX, 9 seit Karl dem Großen lernen wir am besten aus den fränkischen Kapitularien kennen.

Nach der Verordnung Karls des Großen (768—814) und Ludwigs des Frommen (814—840) lib. VII. cap. 382 wird der Beschluß der Synode von Nantes d. J. 658, nach dem es im Falle des Ehebruchs dem schuldlosen Teile nicht gestattet ist, bei Lebzeiten des schuldigen eine neue Ehe zu schließen, was in gleicher Weise vom Manne und vom Weibe gilt,² aufrecht erhalten.³

Nach der Bestimmung lib. VI. cap. 235 darf das Weib gemäß der Vorschrift des Herrn wegen Ehebruchs zwar entlassen werden, allein dadurch ist die Ehe nicht aufgelöst; deswegen darf auch der schuldlose Mann nicht von neuem heiraten.⁴ Dieser Erlaß ist um so entscheidender, da er aus der Reformsynode zu Paris 829, an der die Bischöfe aus den Diöcesen Rheims, Sens, Tours und Rouen teilnahmen⁵ entlehnt ist.⁶

¹ Item placuit, ut resoluta fornicationis causa jugali vinculo, non liceat viro, quamdiu adultera vivit, aliam uxorem ducere, licet sit adultera; sed nec adulterae, quae poenas gravissimas . . . luere debet, alium accipere virum, nec vivente, nec mortuo, quem non erubuit defraudare, marito. Conc. Forojul. can. X. Mansi, Tom. XIII. p. 849.

² S. 72. Note 1.

³ Capitular. Carol. M. et Ludov. Pii. Lib. VII. cap. 382. Bei Mansi, T. XV. in Append. p. 740.

⁴ Placuit . . . ut nisi causa fornicationis non sit uxor secundum Domini sententiam dimittenda, sed sustinenda. Et quod hi, qui causa fornicationis dimissis uxoribus suis, alias ducunt Domini sententia adulteri esse notantur. Mansi, Tom. XV. p. 644 (in Appendice).

⁵ Hefele, Konz.-Gesch. Bd. 4. S. 55.

⁶ Vgl. Conc. Paris. VI. Lib. III. can. II. Bei Mansi, Tom. XIV. p. 596.

In den Kapitularien des Bischofes Theodulph von Orleans v. J. 797 ist aus den fränkischen das 381. Kapitel des 7. Buches aufgenommen.¹ Die Befugnis, im Falle des Ehebruches den schuldigen Teil zu entlassen, wird nicht bloß dem Manne, sondern auch dem Weibe erteilt und das Verbot, bei Lebzeiten des entlassenen Teiles eine neue Ehe einzugehen, auf den schuldlosen Mann und die schuldlose Frau ausgedehnt. Entweder müssen sie so bleiben oder sich wieder versöhnen.²

DREIZEHNTES KAPITEL.

Isidor von Sevilla. Beda der Ehrwürdige. Theodor Studites. Druthmar Christian. Halitgar von Cambrai. Rabanus Maurus. Paschasius Radbertus. Die Synode von Tousi. Entscheidungen des Papstes Johannes VIII.

§ 15.

Isidor von Sevilla. Beda der Ehrwürdige.

Isidor von Sevilla († 636), der berühmteste Kirchenschriftsteller des 7. Jahrhunderts, beschreibt in den zwei Büchern »de divinis et ecclesiasticis officiis« die Kultushandlungen und Ceremonien bei Spendung der Sakramente und nimmt dabei Veranlassung, auch von der Unauflösbarkeit der Ehe zu sprechen. Wie die Kirche nicht getrennt werden kann von Christus, so auch nicht das Weib vom Manne. Die unzertrennliche Vereinigung, die zwischen Christus und der Kirche besteht, besteht auch zwischen den Männern und ihren Frauen.³ Wenn Isidor unmittelbar darauf

¹ Quodsi duo fratres . . . S. 75. Note 3.

² Si cujus uxor adulterium perpetraverit . . . dimittat uxorem, si voluerit, propter fornicationem . . . Vir vero ejus illa vivente nullatenus habeat licentiam aliam ducere uxorem. Aut si voluerit, adulteram sibi reconciliare, licentiam habeat . . . Similis forma et in muliere servabitur. Si vir ejus eam adulteraverit, habeat potestatem dimittendi virum propter fornicationem, maneat autem innupta, quamdiu vir ejus vixerit . . . Habent tamen potestatem semetipsos reconciliare. Mansi, Tom. XIII. p. 1013.

³ Sacramentum autem ideo inter conjugatos dictum est, quia sicut non potest ecclesia dividi a Christo, ita nec uxor a viro. Quod ergo in Christo et in ecclesia, hoc in singulis quibusque viris atque uxoribus conjunctionis inseparabile sacramentum. Isidor. opp. de offic. ecclesiast. lib. II. Edit. Colon. 1617. p. 409.

mit Berufung auf Matth. V, 32 den Ehebruch als einen Rechtsgrund zur Entlassung des Weibes bezeichnet, so versteht er darunter die Trennung der äußern Lebensgemeinschaft, nicht aber die Auflösung des Ehebandes mit der Berechtigung zur Neuheirat. Dafür spricht die Bemerkung, daß Christus die Entlassung des Weibes wegen jeder Ursache deswegen untersagt habe, damit es nicht nach jüdischer Sitte einen andern eheliche,¹ bestimmter die Erklärung, daß nach dem göttlichen Gesetze, das durch die Ehe zwei zu einem Leibe vereinigt, ein jeder ein Ehebrecher ist, der diese Vereinigung auseinanderreißt,² besonders aber der Umstand, daß sich Isidor zum Beweise, daß das Weib nur wegen Ehebruchs und nicht aus andern Gründen entlassen werden darf, auf die Kommentarien des hl. Hieronymus beruft.³ Da nun Hieronymus den Geschiedenen die Wiederheirat nicht erlaubt,⁴ so läßt es sich voraussetzen, daß Isidor auch diesbezüglich mit dem Kirchenvater übereinstimmte.

Unter den Kirchenschriftstellern des achten Jahrhunderts ragt vor allem Beda der Ehrwürdige⁵ hervor, der sich mit der Erforschung und Betrachtung der hl. Schriften alle Mühe gab und als Philosoph und Theolog ausgezeichnet war, so daß sein Zeugnis von besonderer Wichtigkeit ist.

Im Kommentar zu Matth. V, 32 nimmt er den Begriff von fornicatio, wie Augustin (De serm. Dom. in mont. sanct. l. I. c. XII.) im weitem Sinne, indem er auch die Habsucht, den Götzendienst, überhaupt jede ungeordnete Begierlichkeit, die den Menschen vom göttlichen Gesetze abwendig macht, darunter versteht.⁶ Wie aber Augustin in den Retraktionen, so beschränkt auch Beda in der Erklärung zu Matth. XIX, 9 den Begriff wieder, indem er bloß die fleischliche Unzucht und mit Rücksicht auf 1. Cor. VII, 15 den Unglauben, der ein geistlicher Ehebruch ist, zur *πορνεία* rechnet und Schlemmerei, Schmähsucht, Unbeständig-

¹ l. c.

² Dum divina lex duos in unum matrimonii corpus conjunxerit, adulter est, quisquis compagem corporis in diversa distraxerit. l. c. ³ l. c.

⁴ Vgl. Hieron. Comment. in Matth. XIX. Note 164.

⁵ Nach dem Zeugnisse des Priors von Dunholm gest. i. J. 735, nach Baronius dagegen 776.

⁶ Comment. in Matth. V, 32. Opp. Tom. V. p. 13. Edit. Colon. 1688. Vgl. Comment. in I. Cor. VII, 12. sqq. Tom. V. p. 324.

keit von den Scheidungsgründen ausnimmt.¹ Wenn er nun im Falle der fornicatio die Entlassung des Weibes für erlaubt erklärt, so versteht er darunter nicht die Auflösung des Ehebandes, sondern die Trennung der äufsern Lebensgemeinschaft, indem er unmittelbar darauf bemerkt, daß der Mensch das, was Gott verbunden hat, nicht trennen kann, sondern Gott allein, was aber der Mensch thut, wenn er aus Verlangen nach einer zweiten Frau die erste entläßt.² Da man aber diese Bemerkung so interpretieren könnte, daß es ja im Falle des Ehebruchs nicht der Mensch, sondern Gott ist, der die Ehe trennt, indem er dem Manne die Erlaubnis erteilt, dieses Vergehens wegen das Weib zu entlassen, so muß auch die Erklärung zu Marc. X, 11. 12 berücksichtigt werden, nach der jeder Zweifel schwindet. Während für die Entlassung des Weibes Gründe vorhanden sein können, giebt es keinen durch das göttliche Gesetz sanktionierten Grund, der bei Lebzeiten der Entlassenen die Neuheirat des Mannes rechtfertigte.³ Allein nicht bloß der Mann kann das Weib entlassen, sondern auch das Weib den Mann, was Beda im Kommentar zu 1. Cor. VII, 10. 11 erörtert. Ohne rechtmäßigen Grund darf sich das Weib vom Manne nicht trennen, der einzige rechtmäßige Grund ist aber der Ehebruch. Hat sie sich getrennt, so darf sie keine neue Ehe schließen. Wenn sie nicht enthaltsam leben kann, soll sie sich mit dem Manne, der sich gebessert haben oder doch erträglich sein kann, wieder versöhnen. Schließt sie bei Lebzeiten des Mannes eine neue Ehe, so ist sie eine Ehebrecherin, ob sie dann den Mann freiwillig verließ oder von ihm entlassen wurde. In gleicher Weise darf auch der Mann, nachdem er wegen Ehebruchs das Weib entlassen, keine andere heiraten und soll sich, wenn er nicht enthaltsam leben kann, mit der Entlassenen wieder versöhnen.⁴

¹ Una ergo solummodo carnalis est causa, id est fornicatio: et una spiritualis, id est timor Domini, ut uxor dimittatur, sicut multi religionis causa fecisse leguntur, . . . gulosa, maledica, vaga erit sustinenda. In Matth. XIX, 9. Tom. V. p. 57. Edit. ejusd.

² Quod Deus conjunxit, non potest homo separare, nisi forte solus Deus; homo separat, quando propter desiderium secundae uxoris primam dimittit. l. c.

³ Nulla autem causa est Dei lege praescripta, ut vivente ea, quae relicta est, alia ducatur. In Marc. X, 11. 12. Tom. V. p. 162. Edit. ejusd.

⁴ Etiamsi una illa causa, qua sola relictio conjugii permittitur, mulier a viro suo recesserit, innupta perseverare debet: aut si se non continet, viro

Die Entlassung aus dem Grunde, weil der eine Eheteil enthaltsam leben will, ist weder dem Manne noch dem Weibe gestattet, weil dadurch der andere Teil der Gefahr des Ehebruchs ausgesetzt wäre und weil beide verpflichtet sind, einander die eheliche Pflicht zu leisten, indem der Mann nicht Gewalt hat über seinen Leib, sondern das Weib und umgekehrt.¹

§ 16.

a) **Theodor Studites.** b) **Druthmar Christian.** c) **Halitgar,**
Bischof von Cambrai. d) **Rabanus Maurus.**

a) Der streng orthodoxe, unerschrockene Abt von Konstantinopel, Theodor Studites († 826), der, wo es nötig war, auch dem Kaiser und dem Patriarchen gegenüber die christliche Wahrheit verteidigte, bezeichnet den unbedingt für einen Ehebrecher, der sein rechtmäßiges Weib entläßt und eine andere heiratet. Als nämlich Kaiser Konstantin V. seine Gemahlin Maria unter dem Vorwande, daß sie ihm nach dem Leben strebe, verstieß und die Kammerjungfrau Theodota heiratete, erklärte Theodor den Kaiser für einen Ehebrecher und wollte mit dem damaligen Verwalter der Kirchengüter, Josephus, der die Ehe sanktioniert hatte, keine Gemeinschaft haben. Der Patriarch Tarasius hatte zwar die neue Ehe Konstantins nicht approbiert, aber auch keine kanonische Strafe über ihn und Theodota verhängt, um den Kaiser nicht zu erbittern und einen neuen Bildersturm zu veranlassen.² Nachdem nun Tarasius gestorben war, schrieb Abt Theodor an dessen Nachfolger, Nicephorus, er möge Josephus, der die zweite Ehe Konstantins gutgeheißen hat, nicht in der Kirchengemeinschaft dulden. Da ihm der Patriarch darauf keine Antwort gab, beklagte er sich darüber in einem Briefe (XXII) an den Mönch Simeon, worin er bemerkt, daß Josephus wider alles Recht denjenigen gekrönt habe, der nach dem Aus-

potius reconciliari, vel correcto, vel certe tolerando, quam alteri nubere . . . Fieri potest, ut dimittat (vir) uxorem causa fornicationis, quam Dominus exceptam esse voluit. Jam vero, si illi non conceditur nubere vivo viro, a quo recessit, nec huic alteram ducere, viva uxore, quam dimisit, multo minus fas est . . . Comment. in 1. Cor. VII, 10. 11. Tom. V. p. 322. Edit. ejusd.

¹ In 1. Cor. VII, 10. 11. Tom. V. p. 322—323. Edit. ejusd.

² Vita St. Theodori Stud. Bei Jac. Sirmond. Tom. V. ad ann. 759.

spruche des Herrn ein öffentlicher Ehebrecher ist, wodurch Josephus vor der ganzen Welt der Verteidiger eines so schweren Verbrechens geworden sei. Christus nenne den ausdrücklich einen Ehebrecher, der ein ihm rechtmäßig verbundenes Weib entläßt, der Ehebruch aber sei eine schwere Sünde, ähnlich dem Totschlage und dem Götzendienste.¹

Nach dem Zusammenhange versteht Theodor unter der Entlassung die mit Neuheirat verbundene Trennung der ehelichen Gemeinschaft. Dabei nimmt er keinen Fall aus, in welchem eine solche Trennung erlaubt wäre, also auch nicht den Ehebruch.

b) Druthmar Christian, der durch seltene Sprachkenntnisse und Gelehrsamkeit hervorragende Benediktinermönch von Corbie (um die Mitte des 9. Jhdts.),² dessen Auslegung des Matthäievangeliums sich von andern gleichzeitigen Interpreten durch Selbständigkeit und Entwicklung des grammatisch-historischen Sinnes auszeichnet, erklärt es als Vorschrift des Herrn, daß nach der wegen Ehebruchs erfolgten Scheidung weder der schuldige noch der unschuldige Teil, weder Mann noch Weib, eine neue Ehe eingehen darf.³ Bei der Entlassung des Weibes unterscheidet er einen dreifachen Ehebruch: Den der Mann begeht, welcher ohne gerechte Ursache das Weib entläßt und dadurch die ehebrecherische Verbindung, die sie nach der Entlassung schließt, verschuldet, — den Ehebruch des Weibes, das nach gerechter Entlassung nicht enthaltsam lebt und sich nicht mit dem Manne aussöhnt, sondern einen andern nimmt, — und den Ehebruch desjenigen, der die Entlassene heiratet.⁴ — Wenn nun das Weib

¹ *Τοῦ Χριστοῦ γὰρ μοιχὸν ἀποκαλέσαντος τὸν ἀφιέντα τὴν νομίμως συναφθεῖσαν ἀνδρὶ γυναικα· μοιχεία δέ, ὡς οἶσθα, τὸ χαλεπὸν ἁμάρτημα καὶ ἰσοδύναμον φονέως, εἰδολωλάτρου . . .* Lib. I. ep. XXII. Bei Jac. Sirmond. T. V. p. 270. Vgl. epist. XXI. p. 296.

² Wetzer u. Welte, Kirch.-Lex. B. III. S. 320.

³ In Matth. V. 32. Simplex Domini praeceptum est, quod et si propter fornicationem dimiserit, nec ille debet aliam habere, quoadusque illa vivit, nec illa alium. Bigne, Biblioth. Patr. Tom. X. p. 104.

⁴ In Matth. XIX, 9. In tribus est adulterium: In illo, qui dimittit, qui causa est fornicationis uxoris; in uxore, quae se non continet et si non potest continere, ad priorem debet reverti; et in illo, qui vivente alio ejus uxorem sortitur. Bigne l. c. p. 142.

in jedem Falle, ob die Scheidung gerecht war oder nicht, zur Ehebrecherin wird, so ist sie an den ersten Mann noch gebunden, die Ehe also nicht aufgelöst und darum auch dem Manne die Neuheirat nicht gestattet.

c) Halitgar, Bischof von Cambrai und Arras († 831), »*vir doctrina apostolicus et fide catholicus*«, verfaßte auf Ansuchen des Erzbischofes Ebbo von Rheims, in dessen Begleitung er sich befand, als Ebbo 822 zur Predigt des Evangeliums zu den Dänen ging, eine Kanonessammlung in 6 Büchern. Im 4. Buche: »*De iudicio poenitentium laicorum*«, verweist er hinsichtlich der Ehe und Ehescheidung auf den bekannten Kanon der afrikanischen Kirche: »*Placuit, ut secundum evangelicam et apostolicam disciplinam . . .*«, ¹ nach dem die Geschiedenen keine neue Ehe schließen dürfen, sondern enthaltsam leben oder sich wieder versöhnen müssen, und auf den Brief Innocenz' I. an Exuperius, Bischof von Toulouse, in welchem die Geschiedenen als Ehebrecher bezeichnet werden, wenn sie bei Lebzeiten des andern Teiles von neuem heiraten.²

d) Rabanus Maurus, Erzbischof von Mainz († 856), handelt zwar im 10. Buche der »*Enarrationes*« zu den paulinischen Briefen über die Ehescheidung im Falle des Ehebruches, jedoch in einer Weise, daß man seine Ansicht über diesen Gegenstand nicht erkennt, indem er die Erklärung des Ambrosiaster zu 1. Cor. VII, 10. 11 und die des hl. Augustin, die sich mit jener nicht vereinigen läßt; ohne weitere Bemerkung aneinanderreihet. Nach dem Ambrosiaster kann nämlich der Mann, der das Weib des Ehebruches wegen entlassen hat, vom neuem heiraten, nach Augustin dagegen ist das weder dem Manne noch dem Weibe, weder dem schuldigen noch dem schuldlosen Teile erlaubt.³ Bei

¹ S. 41. Note 4.

² Halitgarii, de octo principalib. virtutibus lib. IV. (De iudic. poenitent. laic.) c. X u. XI. Bigne, Tom. IX. Pars I. p. 294.

³ Viro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem, quia non ita lege constringitur vir, sicut mulier . . . (Ambros.). Jam vero, si nec illi (uxori) nubere conceditur vivo viro, a quo recessit (propter fornicationem), nec huic alteram ducere viva uxore, quam dimisit (August.). Rab. Maur. Opp. T. VI. Enarrat. in epp. Paul. lib. X. p. 66. Bei Migne, Patrol. Ser. lat. CXII.

dem Umstande jedoch, daß der Ambrosiaster nicht vom hl. Ambrosius herrührt und das daraus entlehnte Zeugnis der sonstigen Tradition gegenüber nicht maßgebend ist,¹ läßt sich voraussetzen, daß sich Rabanus nach näherer Prüfung der Traditionszeugnisse für Augustin entschieden hätte.

§ 17.

- a) **Paschasius Radbertus.** b) **Die Synode zu Tousi.**
c) **Entscheidungen des Papstes Johannes VIII.**

a) Paschasius Radbertus, der fromme und gelehrte Mönch von Corvey in der Picardie († 856 oder 860), schrieb unter anderem 12 Bücher Kommentarien zum Matthäievangelium. Im 3. Buche ist eine ebenso treffliche als einfache Erklärung zu Matth. V, 32 enthalten.² Wer immer sein Weib wegen körperlicher oder geistiger Gebrechen, den Ehebruch ausgenommen, entläßt, der nötigt es gleichsam, sich mit einem andern zu vereinigen und im Ehebruche zu leben, wodurch er ihre Sünde verschuldet. Entläßt er es aber des Ehebruches wegen, so trägt er keine Schuld, wenn sie ehebrecherisch lebt, denn sie hat die Entlassung verdient und ist für die Folgen selbst verantwortlich. Übrigens ist der Ehebruch nicht bloß am Weibe, sondern auch am Manne strafwürdig, denn gleichwie das Weib nicht Gewalt hat über ihren Leib, sondern der Mann, so hat auch der Mann nicht Gewalt über seinen Leib, sondern das Weib. Darum sind bei Matth. V, 32 zwei Bestimmungen enthalten, die eine für das Weib, die andere für den Mann. Von der Entlassung des Weibes durch den Mann ist die Rede und nicht von der Entlassung des Mannes durch das Weib, weil der Mann von Natur vorzüglicher ist und das Weib aus dem Manne genommen wurde. Das Weib hat jedoch auch seine Rechte, so zwar, daß es der Mann wegen Ehebruchs nicht entlassen kann, wenn er sich selbst dieses Vergehens schuldig gemacht hat.

Der Grund, warum nach Matth. V, 32 derjenige, der die Entlassene heiratet, ein Ehebrecher wird, liegt darin, daß die Ent-

¹ Vgl. S. 55.

² Pasch. Radb. comment. in Math. V. 32. Bei Bigne, bibl. Patr. T. IX. Pars II. p. 979.

lassene nach 1. Cor. VII, 11 unvermählt bleiben oder sich mit dem Manne wieder versöhnen soll, was als Beweis dient, daß sie trotz der Scheidung an den Mann noch gebunden, die Ehe also nicht aufgelöst ist.

Im 9. Buche interpretiert Radbertus Matth. XIX, 9¹ in folgender Weise: »Der Mann kann das ehebrecherische Weib und das Weib den ehebrecherischen Mann entlassen oder nicht. Weil indessen durch den Ehebruch das eine Fleisch in zwei Teile zerrissen wird und die Schrift den einen Thoren nennt, der die Ehebrecherin behält, soll das treulose Weib entlassen werden, damit es nicht den Anschein habe, als würde der Mann ihr Verbrechen schützen und verheimlichen. Weil es aber geschehen kann, daß sie unschuldig ist und ihr durch die Entlassung ein Unrecht zugefügt wird, befiehlt der Herr, das Weib so zu entlassen, daß der Mann bei ihren Lebzeiten keine zweite nimmt.«²

b) Die französische Nationalsynode zu Tousei bei Toul (Concilium Tullense II. apud Tusiacam villam), die am 22. Oktober 860 eröffnet wurde und an der sich die drei Könige Karl der Kahle, Lothar II. von Lothringen und Karl von der Provence nebst den Bischöfen aus 14 Kirchenprovinzen beteiligten,³ ist für unsere Frage soferne beachtenswert, als auf derselben der Metropolit Hinkmar von Rheims zur Abfassung einer Denkschrift veranlaßt wurde, in der er auch von der Unauflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches handelt.

Regimund, ein vornehmer Franke, hatte nämlich an die Synode eine schriftliche Klage eingesandt: »Er habe seine Tochter an einen gewissen Stephan verheiratet, der ihr aber nicht beiwohne unter dem Vorgeben, daß er früher mit einer Verwandten von ihr Umgang gepflogen habe.« Stephan wurde vorgeladen, anerkannte die Richtigkeit der Anklage und erklärte sich bereit, dem Urteile der Synode sich zu unterwerfen. Zunächst wurde der

¹ Pasch. Radb. Comment. in Matth. XIX, 9. Bei Bigne, Biblioth. Patr. Tom. IX. Pars II. p. 1117.

² Vgl. Past. Herm. l. II. mand. IV. 1. (S. 2). — Hieron. comm. in Matth. XIX, 9 (S. 50). — August. de serm. Dom. lib. I. c. XVI (S. 60).

³ Hefele, Konz.-Gesch. Bd. 4. S. 206.

Metropolit Hinkmar von Rheims um sein Urteil gefragt, und da dasselbe allgemein Beifall fand, aufgefordert, in dieser Angelegenheit ein Aktenstück zu verfassen und es den beiden Erzbischöfen von Bourges und Bordeaux zu übersenden, mit dem Auftrage, bei Gelegenheit eines Reichstages mit ihren Suffraganen die Sache nach kanonischen Vorschriften zu erledigen. Diese Denkschrift Hinkmars bildet das dritte Stück der Synodalakten.¹ In derselben werden die Grundsätze des christlichen Eherechtes und das im vorliegenden Falle einzuhaltende Verfahren unter Berufung auf verschiedene Stellen der Kirchenväter und Konzilien dargestellt und zuletzt die Entscheidung getroffen, daß die Ehe Stephans, weil incestuös, keine wahre Ehe sei und darum getrennt werden müsse. Zugleich bekämpft Hinkmar die Ansicht, daß ein Mann, der seine ehebrecherische Frau entlassen hat, eine andere heiraten dürfe, wobei er vor allem auf die Schriften des hl. Augustin: »De nuptiis et concupiscentia«, »de bono conjugii« und »genesis ad litteram« verweist, nach denen man in der Ehe ein dreifaches Gut unterscheidet: »proles, fides et sacramentum«. Während die beiden ersten verlierbar sind, geht das dritte auch nach der Scheidung infolge des Ehebruches nicht verloren; darum dürfen die Geschiedenen keine neue Ehe schließen.²

c) Vom Papste Johannes VIII. (872—882) haben wir zwei Briefe, die als Kommentar zu Matth. V, 31. XIX, 9 dienen. Während der eine (198.) an Airrardus, Erzbischof von Aux, gerichtete die allgemeine Vorschrift enthält, daß der Mann sein Weib nicht entlassen und bei dessen Lebzeiten keine andere heiraten darf,³ wird im andern (65.), an den englischen Bischof Ederedus gesandten, dem Manne sowohl als dem Weibe das

¹ Mansi, Tom. XV. p. 571—588.

² Conc. Tull. II. — Epist. Hincmar. Arch. Bei Mansi, Tom. XV. pp. 576—578.

³ Hoc etiam cum illis (praedecessoribus nostris) jubemus, ut nullus propriam relinquat uxorem et illa vivente aliam sibi sociare praesumat: nec iceat ei uno tempore duas habere uxores, uxoremve et concubinam. Epist. Airrardo Archiep. In Decret. Summ. Pontif. Edit. Rom. 1591. Tom. III. p. 431.

Recht zuerkannt, im Falle des Ehebruches die treulose Ehehälfte zu verlassen, den Geschiedenen jedoch, so lange beide am Leben sind, die Wiederheirat verboten.¹

¹ . . . praecipimus, neque virum ab uxore, neque uxorem a viro nisi causa fornicationis discedere: quodsi ob hoc discesserit, manere innuptum vel innuptam, aut sibi mutuo reconciliari . . . nulla ratione illi conceditur aliam, vivente priore, conducere: quod si fecerit et non emendare sub satisfactione studuerit, ab ecclesiae consortio maneat separatus. Epist. Ederedo Arch. Angl. Ibid. p. 341.

Vierter Zeitabschnitt,

v. J. 900—1300.

VIERZEHNTE KAPITEL.

a) Radulph Flaviacensis. b) Oecumenius, Bischof von Tricca. c) Ratherius, Bischof von Verona. d) Lanfranc, Erzbischof von Canterbury. e) Die Synoden von Bourges, Rheims, Tours, Rouen, Szaboles.

a) Der Benediktinermönch Radulphus Flaviacensis (zu Anfang des 10. Jdts.), von dem wir unter anderm 20 Bücher Kommentarien zum Buche Leviticus besitzen, bezeichnet im 4. Buche die Versündigung des Mannes, ohne Unterschied, ob er verheiratet ist oder nicht, mit dem Weibe des Nächsten als einen Ehebruch, weil das Weib an ihren Mann gebunden bleibt, so lange er lebt; denn es ist ein allgemeines Gesetz der Ehe, daß das Weib bei Lebzeiten ihres Mannes keine neue gültige Ehe schließen kann und durch den Umgang mit einem fremden Manne zur Ehebrecherin wird.¹ Ist aber das Weib an den Mann bis zu dessen Tode gebunden, dann auch der Mann an das Weib, daher auch ihm die Neuheirat bei Lebzeiten des Weibes nicht gestattet. »Apud nos, quod non licet foeminis, aequè non licet viris« lehrte schon der hl. Hieronymus.²

¹ Cum consanguineis . . . si coeat quis, incestus dicitur, cum uxore vero proximi, adulterium. Sed de marito vivente hoc accipiendum est: alioqui si mortuus fuerit vir mulieris, soluta est a lege viri . . . cum lex generalis sit cujuslibet matrimonii, ut vivente marito, si mulier ad alium transeat, non conjugium illud dici possit, sed adulterium. Radulph. Comment. in Lev. XVIII, 20. lib. IV. art. 4. Bei Bigne, biblioth. Patr. T. X. p. 104.

² Epist. ad Ocean. (S. 52. Note 1) vgl. Tertull. »De monogamia« c. IX. (S. 14. Note 2 und 3), August. »De bono conjugali« c. VII. (S. 57. Note 2) u. a. a. O.

b) Oecumenius, Bischof von Tricca in Thessalien (um 990), kommentiert I. Cor. VII, 10. 11 in dem Sinne, daß sich die Frau vom Manne nicht trennen soll, außer im Falle der Unzucht. Hat sie sich getrennt, so bleibe sie wie eine, die ihren Mann noch hat, wenn nicht der leiblichen Vereinigung nach, so doch der Gesinnung nach. Darum darf sie sich bei dessen Lebzeiten keinem andern beigesellen.¹ Ebenso soll der Mann das Weib nicht entlassen, wenn er sie nicht am Ehebruche ertappt hat. Das ist das Gesetz Christi.² Daß der Mann nach der Entlassung des ehebrecherischen Weibes nicht wieder heiraten darf, sagt zwar Oecumenius nicht, es läßt sich aber daraus schließen, daß er das Weib, das vom Manne getrennt ist, als eine solche ansieht, die ihren Mann noch hat.

c) Auch Ratherius, Bischof von Verona († 960), hält an dem Grundsatz fest, daß die Entlassene Frau des Entlassenden bleibt und darum keinen andern heiraten kann; daß jene, die sich der Mann nach der Entlassung der rechtmäßigen Gattin beigesellt, eine Ehebrecherin ist, mag sie sonst noch so heilig, keusch und angesehen sein, und daß auch derjenige, der eine Entlassene heiratet, zum Ehebrecher wird.³

Wenn er unmittelbar darauf bemerkt, daß durch die Unzucht des einen Gatten das Band der Ehe zerrissen wird, so daß zwei nicht mehr ein Fleisch sind,⁴ so versteht er darunter die Trennung der äußern Lebensgemeinschaft, nicht aber die Auflösung des

¹ Quae est autem lex? Ne fiat divisio, nisi in causa stupri . . . Melius est, ut non separetur, quod si etiam separata fuerit, maneat habens virum etsi non commistione, tamen affectu (εἰ δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἔχουσα τὸν ἄνδρα, εἰ καὶ μὴ τῇ μίξει, τῇ μέντοι διαθήσει) sic ut non adducat sive adjungat sibi virum alium. Comment. in I. Cor. VII, 10. 11. Migne, Patrolog. curs. Tom. 117. p. 727.

² Γυναῖκα μὴ ἀφιέναι, εἰ μὴ τι ἐπὶ λόγῳ πορνείας. Οὕτως γὰρ ὁ τοῦ Χριστοῦ νόμος. Migne l. c. p. 728.

³ Hoc unum secutus Augustinum profiteor: Tantum valet fides et sacramentum, connubio proprium, ut nec deserta alterius possit esse, nisi desertoris uxor; superinducta autem quamlibet sancta, casta, nobilis sit et pudica, meretrix habeatur; ductus autem a contraria, adulter et ipse sit. Opp. Pars. I. Praeloquior. lib. II. tit. III. n. 7. Bei Migne, Patrolog. curs. Tom. 136. p. 195.

⁴ Quando fornicata est, jam rupit vinculum, jam desiit esse una caro. l. c.

Ehebandes, die zur Wiederheirat berechtigt. Denn später erklärt er, daß, gleichwie wegen Unzucht ein Eheteil verstossen wird, so verstosse auch Christus die sündigende, ehebrecherische Seele und nehme sie nicht mehr auf, wenn sie sich nicht durch Buße mit ihm wieder versöhnt, wie sich nach der Lehre des Apostels auch die verstossene Frau mit dem Manne wieder versöhnen kann.¹ Wo eine Wiederversöhnung möglich ist, ist nur eine Entfremdung der Geister, nicht aber eine völlige Trennung und Auflösung des Ehebandes erfolgt.

d) Lanfranc, Abt im Kloster Bec in der Normandie, seit 1070 Erzbischof von Canterbury, bezeichnet im Kommentar zu 1. Cor. VII, 10. 11 den Ehebruch als rechtmäßigen Grund der Ehescheidung.² Daß aber durch den Ehebruch die Ehe nicht aufgelöst werde, erklärt er deutlich im Briefe an Erzbischof Thomas von York. Dieser fragte bei ihm an, wie er mit denjenigen verfahren solle, die ihre Frauen des Ehebruches wegen entlassen und andere heiraten. Lanfranc beruft sich auf Marc. X, 11. 12. Luc. XVI, 18 und die Auktorität der hl. Väter zum Beweise, daß es bei Lebzeiten beider Gatten weder dem Manne, noch dem Weibe gestattet ist, mit einem andern in eheliche Gemeinschaft zu treten.³

e) Die Bestimmung der Provinzialsynode von Bourges (i. J. 1031), daß diejenigen, welche ihre rechtmäßige Frau nicht wegen Ehebruchs entlassen, bei Lebzeiten derselben, keine andere heiraten dürfen und die Frau keinen andern Mann,⁴ beweist, daß

¹ Sicuti causa fornicationis ab alterutro legitimum potest contingere divortium, ita et Christo unaquaeque anima . . . fornicans, ab eo repudiatur, nisi forte iterum ei per poenitentiam reconcilietur, sicut et uxorem viro fieri posse per Apostolum docemur. Praeloq. l. II. tit. III. n. 9. p. 197. Migne, T. 136. p. 197.

² Comment. in I. Cor. VII, 10. 11. Discedere non potest, excepta causa fornicationis. Lanfr. Opp. Edit. Luc. Dacherii Venet. 1745. p. 43.

³ Luce clarius liquet, quia vivente viro, vel uxore, extraneam copulam quaerere, nulli eorum licet. Epist. X. ad Thomam AE. Eborac. Migne, T. 136. pp. 223—324.

⁴ Ut illi, qui uxores legitimas sine culpa fornicationis dimittunt, alias non accipiant illis viventibus, nec uxores viros, sed sibimet reconcilientur. Conc. Bituric. can. XVI. Bei Mansi, T. XIX. p. 505.

sich einzelne Bischöfe, wie zur Zeit des Origenes, gegen die kirchliche Überlieferung von der Unauflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches zu konnivent zeigten und Ehescheidungen mit Wiederheirat gestatteten. Übrigens beteiligten sich an der Synode ausser dem Erzbischofe Aymo von Bourges, der den Vorsitz führte, nur noch 5 andere Bischöfe¹ und ist das den Synodalakten angehängte Reskript, in welchem 9 Bischöfe angeführt werden, von zweifelhafter Echtheit.²

Dagegen hält die grosse Synode von Rheims (i. J. 1049), welcher Papst Leo IX. präsierte und zu der sich 20 Bischöfe, 50 Äbte und andere Kleriker versammelt hatten,³ ohne Exception an dem Grundsatz fest, dass eine rechtmässige Ehe nicht aufgelöst werden kann, darum die Geschiedenen nicht von neuem heiraten dürfen.⁴ Hugo von Braine wurde exkommuniziert, weil er seine rechtmässige Gattin verstossen und eine andere geheiratet, Graf Thetbald (Theobald) vorgeladen, weil er seine Gemahlin verlassen hatte.⁵

Die Synode von Tours (i. J. 1060), die der päpstliche Legat Stephan mit 10 Bischöfen abhielt,⁶ bestimmte, dass derjenige, der sein rechtmässiges Weib ohne Urteilsspruch des Bischofs entlässt und eine andere heiratet, solange exkommuniziert sein soll, bis er mit Frucht Buße gewirkt hat.⁷ Daraus geht hervor, dass die Entlassung des Weibes von dem Ermessen des Bischofs abhängig war, ohne Zweifel deshalb, damit sie nicht aus unzureichenden Gründen und, falls die Ehe nicht ungültig war, zum Zwecke der Wiederheirat stattfinde.⁸

Unter den Kanones der i. J. 1072 vom Erzbischof Johann von Rouen in der dortigen Marienkirche mit seinen Suffraganen

¹ Mansi, T. XIX. p. 502.

² Mansi, T. XIX. p. 506 sqq.

³ Hefele, Konz.-Gesch. Bd. 4. S. 688.

⁴ Ne quis legitima uxore derelicta, aliam duceret. Conc. Remens. can. XII. Mansi, T. XIX. p. 742.

⁵ Mansi, T. XIX. p. 742.

⁶ Mansi, T. XIX. p. 926.

⁷ Qui suam uxorem sine iudicio episcopi dimittens, aliam duxit vel duxerit: donec se fructuose tradat poenitentiae, a corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi et a liminibus ecclesiae se exclusum et alienatum . . . agnoscat. Conc. Turon. c. IX. Mansi, T. XIX. p. 928.

⁸ Vgl. Conc. Agath. can. XXV. S. 71. 72.

gehaltenen Provinzialsynode ist für unsere Frage der 16. beachtenswert, nach welchem der Mann, der bei Lebzeiten seiner Frau in Verdacht kommt, mit einer andern Ehebruch getrieben zu haben, nach dem Tode seiner Frau diese nicht heiraten darf, weil es vorgekommen ist, daß Männer, um ähnliche Heiraten zu ermöglichen, ihre Frauen getötet haben.¹ Aus dieser Bestimmung erhellt nicht bloß, daß es im Falle eines Ehebruches weder dem schuldigen, noch dem unschuldigen Teile erlaubt war, eine neue Ehe zu schließen, solange der andere lebte, sondern auch, daß dem schuldigen selbst nach dem Tode des schuldlosen die Heirat mit der Person, mit der er Ehebruch trieb, untersagt war.

Eine eigentümliche Entscheidung im Falle des Ehebruches der Frau findet sich unter den Beschlüssen der Synode von Szaboles (i. J. 1092), die König Ladislaus von Ungarn im Einverständnisse mit dem Primas, Erzbischof Seraphin von Gran, zu Szaboles, einem Schlosse in der gleichnamigen ungarischen Gespanschaft, abhalten ließ und an der sich geistliche und weltliche Großen seines Reiches beteiligten.² Nach dem 13. Kapitel mag derjenige, der seine Frau im Ehebruche ertappt, sie selbst bestrafen, sich darüber rechtfertigen und, wenn er will, eine andere heiraten. Daß unter der Bestrafung die Tötung der Frau zu verstehen sei, erhellt aus der folgenden Bestimmung, nach der für den Fall, daß ein Verwandter der Frau die Tötung für ungerecht erklärt, vom kompetenten Richter untersucht werden muß, ob nicht die Frau vom Manne verachtet wurde und ob nicht schon früher der Verdacht des Ehebruches vorhanden war.³

Bei dem Umstande, daß nach dem kanonischen Rechte die

¹ Item interdictum est, ne aliquis, qui vivente sua uxore de adulterio calumniatus fuerit, post mortem illius unquam, de qua calumniatus fuit, accipiat. Multa enim mala inde evenerunt. Nam plurimi hac de causa suas uxores interfecerunt. Concil. Rotomagens. c. XVI. Bei Mansi, T. XX. p. 38.

² Hefele, Konz.-Gesch. Bd. 5. S. 183.

³ Si quis uxorem cum altero viro adulterantem invenerit, sponte puniat; de se rationem reddat, et si voluerit, aliam ducat. Si vero ex propinquis foeminae aliquis insurrexerit, quod interfecisset injuste, judici discutiatur, et illud a viciniis eorum omnino dein vestigetur: si in despectione et contemptu apud virum suum esset prius, aut aliqua suspicio fornicationis illius prius orta fuisset: et hoc, secundum quod rationabile videtur, dijudicetur. Synod. Szabolech. c. XIII. Bei Mansi, T. XX. p. 765.

Tötung der ehebrecherischen Frau nicht erlaubt ist, muß der Synodalbeschluss Kap. 13 unter dem Einflusse des Civilgesetzes erfolgt sein, nach welchem es dem Manne erlaubt war, die ehebrecherische Frau zu töten.¹ Die kirchliche Tradition für ähnliche Fälle ist im 20. Synodalbeschlusse zu finden, demzufolge der im Ehebruche ertappten Frau eine kanonische Buße auferlegt werden soll. Hat sie dieselbe erstanden, so kann sie der Mann zurücknehmen, wenn er will. Nimmt er sie nicht, so darf kein Teil, so lange der andere lebt, eine neue Ehe eingehen.²

FÜNFZEHNTE KAPITEL.

Theophylact, Erzbischof von Achrida. Euthymius Zigabenus. Zonaras und Balsamon.

§ 18.

a) **Theophylact**, Erzbischof von Achrida in Bulgarien († 1107).

b) **Euthymius Zigabenus** († 1118).

a) Für die Tradition der griechischen Kirche bezüglich der Unauflösbarkeit der Ehe ist das Zeugnis des Theophylactus, Erzbischofes von Achrida, der als der gelehrteste Theologe seiner Zeit galt, von besonderer Wichtigkeit.

Im Kommentar zu Marcus X, 6—9 bemerkt er: »Sieh, was er (Christus) sagt, daß Gott die Polygamie nicht will, so daß man eine Frau entläßt und eine andere nimmt, und wiederum diese entläßt und eine dritte heiratet. Wäre das der Fall, so hätte Gott einen Mann und viele Weiber erschaffen. Nun ge-

¹ Inter haec Sanctitas vestra addere studuit, si cujus uxor adulterium perpetravit, utrum marito illius liceat secundum mundanam legem eam interficere. Sed sancta Dei ecclesia mundanis nunquam constringitur legibus: gladium non habet nisi spirituale: non occidit, sed vivificat. (Nicolaus Pap. Albino AE. c. 6 C. XXXIII q. 2.) Vgl. Nicol. Panormit. (cap. veniens 2. de spons. et matrim.) bei Mansi, T. XX. p. 767.

² Si quis uxorem suam in adulterio deprehenderit et in iudicium statuerit, secundum instituta canonum poenitentia imponatur et peracta poenitentia, si maritus voluerit, iterum recipiat. Si autem non, quamdiu ambo vixerint, in-nupti permaneant. Conc. Szabolech. cap. XX. Bei Mansi, T. XX. p. 770.

schah aber das nicht, sondern er schuf einen Mann und ein Weib und befahl, daß einer mit einer verbunden sei.«¹

Marc. X, 11. 12 interpretiert Theophylact: »Wer sein Weib entläßt und eine andere heiratet, der wird mit dieser zum Ehebrecher; in gleicher Weise wird das Weib eine Ehebrecherin, das den Mann entläßt und sich mit einem andern verbindet.«²

Übrigens sollen nach 1. Cor. VII, 10. 11 Ehescheidungen möglichst vermieden werden, finden sie aber aus irgend einem Grunde statt, so sollen die Geschiedenen entweder enthaltsam leben oder sich wieder versöhnen.³ Hierbei nimmt Theophylact keinen Fall aus, in welchem es erlaubt wäre, nach der Scheidung von neuem zu heiraten. Darum kann er auch Matth. V, 32. XIX, 9 nicht von der Auflösung des Ehebandes und der Berechtigung zur Neuheirat, sondern von der Trennung der äußern Lebensgemeinschaft verstanden haben. In dem diesbezüglichen Kommentar bemerkt er nämlich, daß der Mann, der seine Frau des Ehebruchs wegen entläßt, ohne Schuld ist, strafwürdig dagegen, wenn er sie aus einem andern Grunde entläßt, weil er ihr dadurch Veranlassung giebt, eine neue Verbindung einzugehen und die Ehe zu brechen.⁴ Damit sagt er aber nicht, daß das Weib, wenn es wegen Ehebruchs entlassen wird und einen andern nimmt, keinen Ehebruch begeht, sondern daß der Mann an demselben keine Schuld trägt. In der Erklärung von Matth. XIX, 9

¹ Ὅρα δὲ τί λέγεται, ὅτι ὁ θεὸς οὐ θέλει πολυγαμίαν, ὥστε ταύτην μὲν καταλιμπάνειν, ἑτέραν δὲ ἄγεσθαι γυναῖκα, καὶ πάλιν ταύτην καταλιμπάνειν, καὶ ἑτέρα κολλᾶσθαι· εἰ γὰρ τοῦτο ἦν, ἐποίησεν ἄν ἕνα μὲν ἄνδρα, πολλὰς δὲ γυναῖκας. νῦν δέ, οὐ τοῦτο γέγονεν, ἀλλ' ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν, ἕνα μὲν κελεύσας συνάπτεσθαι. Teoph. Comment. in Marc. X, 6—9. Edit. Venet. 1754. p. 222.

² Ὁ ἐὰν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχὸς ἐστὶν αὐτῆς τῆς δευτέρας· ὁμοίως οὖν καὶ ἡ γυνὴ μοιχαλὶς ἐστὶν, ἡ ἀφεῖσα τὸν ἴδιον ἄνδρα καὶ ἑτέρῳ συζυγεῖσα. In Marc. X, 11. 12. Edit. ejusd. p. 223.

³ Quoniam servandae pudicitiae gratia vel intolerantia quadam vel alia quavis de causa fiunt divortia, satius inquit est, ut nulla prorsus fiat seiunctio. Quae tamen si fieri contigerit, maneat mulier virum habens tametsi cum eo nihil commisceatur, nec alium superinducat, vel viro concilietur. Comment. in 1. Cor. VII, 10. 11. a Christ. Porsena. Romae 1527. fol. 70.

⁴ Ἐὰν γὰρ ἀπολύσῃ αὐτὴν εὐλόγως, τουτέστι πορνεύσασαν, ἀκατάκριτος ἐστὶν, εἰ δὲ χωρὶς πορνείας, κατάκριτος, ἀναγκάζει γὰρ αὐτὴν μοιχεύσθαι. Comment. in Matth. V, 32. Edit. Venet. 1754. p. 28.

bezeichnet er das Eheband als unauflöslich. Was Gott verbunden hat, vermag weder der Mensch, noch irgend ein Geschöpf, weder Engel noch Fürstentümer zu trennen.¹

Beachtenswert ist es auch, daß Theophylact in dem an den Diakon Nikolaus, den spätern Bischof von Melosebe, gerichteten Traktate: »De erroribus Latinorum« von einer Differenz zwischen Lateinern und Griechen bezüglich der Lehre vom Ehebande nichts erwähnt, und bloß die Doktrin vom Ausgange des hl. Geistes als Differenzpunkt anführt, um den sich der ganze Streit bewege.

b) Euthymius Zigabenus († 1118), Basilianermönch im Kloster der hl. Gottesgebärerin bei Konstantinopel,² lieferte einen Kommentar zu den 4 Evangelien, der sich durch sorgfältige Worterklärung und oft sehr glückliche Ausgleichung der in den Evangelien vorkommenden Scheinwidersprüche vorteilhaft auszeichnet, hinsichtlich des Ehebandes aber die Ansicht von der Auflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches zu vertreten scheint. Wenigstens ist aus dem Kommentar zu Matth. V, 32 und XIX, 9³ nicht ersichtlich, daß er die Wiederheirat des wegen der *πορνεία* entlassenen Weibes als einen Ehebruch angesehen hätte. Nur die Neuheirat der nicht wegen *πορνεία* Entlassenen ist ihm Ehebruch, was soferne richtig ist, als die wegen Unzucht Entlassene die Ehe ohnehin schon gebrochen hat. Ob er aber deswegen ihre zweite Heirat für gesetzmäßig, und nicht vielmehr für eine Makel und einen fortgesetzten Ehebruch hielt, darüber liefse sich streiten. Immerhin war die Doktrin von der Auflösbarkeit der Ehe, wie sie in nächster Zukunft die griechischen Kanonisten Balsamon und Zonaras in ihren

¹ ἃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, οὔτε ἄνθρωπος, οὔτε τις ἑτέρα κτίσις, οὔτε ἄγγελοι, οὔτε ἀρχαί . . . χωρίσαι δύνανται. Comm. in Matth. XIX, 9. l. c. p. 100.

² Natal. Alex. hist. eccl. Edit. Paris 1730. T. VI. p. 478.

³ Ὁ δὲ Χριστὸς νῦν . . . κελεύει, μὴ ἀπολύειν τὴν γυναῖκα, παρεκτὸς λόγον πορνείας, τουτέστι δίχα αἰτίας πορνείας πορνείαν ἐνταῦθα, τὴν, μοιχείαν ὀνομάσας. ἀλλὰ μὴδ' ἀπολελυμένην ὑφ' ἑτέρου ἀνδρὸς γαμεῖν. δίχα γὰρ λόγον πορνείας ὁ μὲν ἀπολύσας τὴν ἑαυτοῦ, ποιεῖ αὐτὴν μοιχεύειν, συμπλεκομένην ὑφ' ἑτέρῳ ἀνδρί. ὁ δὲ γαμήσας ἀπολελυμένην ὑφ' ἑτέρου μοιχεύει τὴν ἀλλοτρίαν. Euthym. Zigab. in Matth. V, 32. Opp. T. I. pars I. p. 189—191. Vgl. Comm. in Matth. XIX, 9. Edit. Christ. Matthei Lips. 1792. T. I. pars II. p. 745.

Schriften entwickelten, vorbereitet. Nachdem sich die griechische Kirche von der römischen getrennt hatte, fing sie, wie später der hl. Bernhard an Papst Eugen III. schrieb, auch im Glauben zu wanken an.¹

§ 19.

Zonaras und **Balsamon**, griechische Kanonisten.

Einige griechische Kanonisten, besonders Zonaras, der um d. J. 1120 einen Kommentar zum ersten Teile der großen Kanonensammlung des Photius schrieb, und der angesehene Schriftsteller Balsamon, der in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auch den zweiten Teil der Kanonensammlung des Photius, den sogenannten Nomokanon, kommentierte, suchen die Auflösung der Ehe im Falle des Ehebruchs zu rechtfertigen. Es ist jedoch anerkannt, daß ihre Argumentationsweise oft einseitig und oberflächlich ist.

So erklärt Balsamon den 48. apostolischen Kanon: »Si quis laicus uxorem suam pellens, alteram vel ab alio dimissam duxerit, communione privetur« in dem Sinne, daß der Mann nur dann einen Ehebruch begeht und aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden soll, wenn er mit einer Frau Umgang pflegt, die an ihren Mann noch gebunden ist. Gebunden ist sie aber, wenn sie nicht wegen Ehebruchs vom Manne getrennt wurde, dessen sich das Weib durch Versündigung mit jedem andern Manne, der Mann dagegen nur durch Versündigung mit einer in ehelicher Gemeinschaft lebenden Frau oder dadurch schuldig macht, daß er sein Weib ohne Grund d. i. nicht wegen Ehebruchs, entläßt und eine andere heiratet. Die Sünde, die mit einer nicht gebundenen begangen wird, ist kein Ehebruch (adulterium), sondern bloße Unzucht (fornicatio).² So im wesentlichen auch

¹ Ego addo et de pertinacia Graecorum, qui nobiscum sunt . . . pace divisi, quanquam et in fide claudicaverunt a semitis rectis. Alex. Nat. hist. eccl. saec XI et XII. T. VI. p. 478.

² Qui suam uxorem praeter rationem ejecerit, aliam accipere non potest, etiam qui liberam non accepit, sed solutam (Est autem soluta, quae non ex lege a suo marito est separata) ut adulter condemnatus . . . Scias autem, quod . . . si adhuc constante matrimonio cum aliqua libera rem habent, fornicationem πορνείαν non adulterium μοιχείαν committit; non ita tamen, si cum

Zonaras.¹ Während nun der Mann die Frau wegen Ehebruchs jederzeit entlassen kann, ist es der Frau nicht gestattet, den Mann zu entlassen, mag er sich dann der bloßen »fornicatio« oder des »adulterium« schuldig gemacht haben.² Hierbei beruft sich Balsamon auf den 21. Kanon des 199. (2. kanon.) Briefes des hl. Basilus, nach dem der Ehemann, der sich mit einer ledigen Frauensperson versündigt, nach den damaligen Kirchengesetzen nicht als ein Ehebrecher betrachtet wurde und das Recht nicht verlor, beim Weibe zu wohnen, während die Versündigung des Weibes mit welchem Manne immer den Charakter eines Ehebruchs an sich trägt, — und auf den 9. Kanon des 188. (1. kanon.) Briefes, nach dem der Mann Nachsicht verdient, wenn er, vom Weibe verlassen, eine andere heiratet: „ὁ δὲ καταλειφθεὶς συγγνωστός ἐστίν, εἰ ἐπ’ ἄλλην ἔλθῃ καὶ ἡ συνοικοῦσα τῷ τούτῳ οὐ κατακρίνεται“.³

Gegen diese Argumentation verweisen wir auf die Bemerkung des Basilus, daß sich der Grund der im 21. Kanon des 199. Briefes erwähnten Gewohnheit nicht angeben läßt (καὶ τούτων δὲ ὁ λόγος οἱ ῥάδιος, ἡ δὲ συνήθεια οὕτω κεκράτηκε). Sein Freund und Studiengenosse Gregor von Nazianz bezeichnet sie als ein parteiisches Gesetz der Männer, das er verwirft.⁴ Besonders ist zu beachten, daß Basilus im 9. Kanon des 188. Briefes hinsichtlich der Scheidung im Falle des Ehebruchs auf Grund des Ausspruches des Herrn dem Manne und dem Weibe dasselbe Recht zuschreibt. Hält man sich einer Gewohnheit gemäß nicht daran,

ea, quae viro conjuncta est: tunc enim ut adulter punitur. Mulier autem, si cum alio quocunque, constante matrimonio coeat, ut adultera punietur. *Συνόδικον* sive Pandectae Can. SS. Apost. et Concil. ab eccl. graec. recept. nec non can. SS. Patr. Epist. biblioth. Bodleinae Codicib. Oxonii 1672. Tom. I. p. 32. Vgl. Photii Nomocanon. cum comment. Theod. Balsamon. Edit. Paris. 1561. p. 119.

¹ *Συνόδικον* T. I. l. c.

² Mulier propter fornicationem adultera vocabitur nec amplius a viro, nisi is voluerit, recipietur. Virum autem etiamsi fornicatus fuerit aut adulteratus, mulier relinquere haud potest. Zonar. in can. 9. epist. 188. Basil. ad Amphiloct. *Συνόδικον*, Tom. II. p. 65. — Aristenus ibid. — Balsam. in can. 87 synod. Trull. »Nec rationabili, nec non rationabili causa potest mulier secedere« *Συνόδικον*, Tom. I. p. 259.

³ Epist. 199. can. 21. Basil. Opp. Edit. Congreg. Maur. Tom. III. p. 293.

⁴ Greg. Naz. orat. 31. Edit. Paris. 1630. Tom. I. p. 500.

so geschieht es, weil man gegen die Frauen zu große Strenge obwalten lasse.¹ Auch nennt er im selben 9. Kanon den Mann, der sich vom Weibe trennt und zu einer andern geht, einen Ehebrecher, und die er sich beigesellt, eine Ehebrecherin, ohne irgendwie anzudeuten, daß es eine Ehefrau sein müsse.² In den ascetisch-moralischen Abhandlungen fügt er den beiden Stellen Matth. V, 32. XIX, 9 den Ausspruch des Apostels 1. Cor. VII, 10. 11 unmittelbar an,³ woraus erhellt, daß er im Falle des Ehebruchs dem Manne sowohl als der Frau eine Scheidung, aber keine Wiederheirat gestattete.

Den 48. Kanon des 109. (2. kanon.) Briefes: „*Ἡ δὲ καταλειφθεῖσα παρὰ τοῦ ἀνδρὸς κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην μένειν ὀφείλει . . .*» interpretiert Balsamon von der unschuldig Entlassenen, die nicht wieder heiraten darf, ohne einen Ehebruch zu begehen, und wirft dabei die Frage auf, ob auch der Mann, der sie entlassen hat, des Ehebruchs schuldig ist. Er entscheidet sich für die gegenteilige Ansicht,⁴ während doch Basilius im 9. Kanon des 188. Briefes einen solchen Mann einen Ehebrecher nennt, weil er den Ehebruch der Entlassenen verschuldet hat (*καὶ αὐτὸς μοιχός, διότι ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι*).

Den 17. Kanon der Synode von Mileve (416), der sich auch unter den Kanones der i. J. 407 abgehaltenen 11. karthagischen Synode findet, und nach welchem gemäß der evangelischen und apostolischen Lehre weder der entlassene Mann noch die entlassene Frau von neuem heiraten darf, sondern enthaltsam leben

¹ *Ἡ δὲ τοῦ κυρίου ἀπόφασις κατὰ τὴν τῆς ἐννοίας ἀκολουθίαν, ἐξ ἴσου ἀνδράσι καὶ γυναιξὶν ἀρμόζει περὶ τοῦ μὴ ἐξεῖναι γάμον ἐξίστασθαι παρεκτὸς λόγου πορνείας, ἥ δὲ συνήθεια οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῶν γυναικῶν πολλὴν εὐρίσκομεν ἀκριβολογίαν. Epist. 188. can. 9. Edit. ejusd. Tom. III. p. 273.*

² *Εἰ μέντοι ὁ ἀνὴρ, ἀποστὰς τῆς γυναικός, ἐπ' ἄλλην ἔλθῃ, καὶ ὁ αὐτὸς μοιχός . . . καὶ ἡ συνοικοῦσα αὐτῷ, μοιχαλὶς. l. c.*

³ *Ethica definit. 73. Edit. Wolfg. Musculi interpr. Basil. 1565. Tom. II. p. 239.*

⁴ *Interrogaverit quispiam, cui poenae sit obnoxius maritus conjugis, quae injuste dimissa est et cum alio vitae societatem iniit. Solutio: Quidam dixerint, eum esse reum adulterii, sed mihi non ita videtur . . . quomodo maritus, qui non est adulteratus, ut adulter punietur? . . . agetur in eum, ut qui praeter rationem divortii libellum emisit. Bals. comment. in can. 48. epist. 109. Basil. Συνόδικον, Tom. II. p. 106.*

oder sich wieder versöhnen muß,¹ verwirft Balsamon als veraltet, und mit dem Gesetze Justinians und dem 87. Kanon der trullanischen Synode (692) nicht vereinbar.² Zonaras und Aristenus stimmen im wesentlichen bei, gehen jedoch, wie sonst, etwas gemäßigter zu Werke.³

Was die Berufung auf die trullanische Synode oder die Quinisexta betrifft, so wurden ihre 102 Kanones, die teilweise von einem der occidentalischen Kirche feindseligen Geiste eingegeben sind, in Rom nicht anerkannt.⁴ Allein davon abgesehen, erklärt auch der 87. Kanon der trullanischen Synode (692) das Weib, das den Mann verläßt und einen andern heiratet, für eine Ehebrecherin, und den Mann, der sich vom rechtmäßigen Weibe trennt und eine andere zur Ehe nimmt, für einen Ehebrecher. Eine Nachsicht verdient er nur dann, wenn ihn das Weib ohne Grund verließ.⁵ Die Interpretation, nach der der Mann, wenn er nach der Entlassung des Weibes wieder heiratet, nur dann ein Ehebrecher ist, wenn er eine Ehefrau, die noch an den Mann gebunden ist, heiratet,⁶ ist willkürlich, weil mit dem Ausspruche des Herrn Matth. V, 32. XIX, 9, wo dieser Unterschied nicht gemacht wird und mit der Gesamtlehre des hl. Basilius, auf den man sich stützt, nicht vereinbar.

Die Bemerkung des angeführten 87. Kanon, daß der Mann, wenn er vom Weibe ohne Grund verlassen wurde und dann von

¹ Placuit, ut secundum evangelicam et apostolicam disciplinam neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito alteri conjugatur, sed ita maneant, aut sibimet reconcilientur. Conc. Milev. can. 17.

² Tu autem scias, quid 117. Justiniani Novella, quae sita est in septimo titulo 28. libri aliter de matrimonii solutionibus statuit: et lege 87. canonem Synodi in Trullo et quae in eo sunt, et multa de hoc argumenta invenies. Quae enim in hoc canone (Milev. 17) continentur, cum sint multo antiquiora, exoleverunt. *Συνόδιον*, Tom. I. p. 639.

³ l. c.

⁴ Vgl. Hefele, Konz.-Gesch. Bd. 3. S. 315 ff.

⁵ Quae maritum reliquerit, est adultera, si venerit ad alium, ut vult sacer et divinus Basilius . . . Si praeter rationem a marito secesisse appareat, ille quidem venia dignus est, haec vero poena . . . Sed is, qui legitime sibi datam uxorem reliquit et aliam ducit, ex Domini sententia est adulterii judicio obnoxius. Conc. VI. in Trull. can. 87. *Συνόδιον*, Tom. I. p. 258.

⁶ Zonaras, Balsamon in can. 87. Conc. VI. in Trull. *Συνόδιον*, Tom. I. p. 260. 261.

neuem heiratet, Nachsicht verdiene, das Weib dagegen Strafe, spricht nicht gegen die Unauflösbarkeit der Ehe. Wenn die Frau durch die Wiederheirat in jedem Falle zur Ehebrecherin wird, ob sie den Mann mit Grund oder ohne Grund verließ,¹ so ist sie an den ersten Mann noch gebunden, die Ehe also nicht aufgelöst.

Die wiederholte Berufung auf die Justinianischen Ehegesetze gegenüber den Konzilsbeschlüssen und den Aussprüchen des hl. Basilius ist übrigens ein Beweis, daß die weltliche Gesetzgebung in Eheangelegenheiten großen Einfluß erlangt hatte und daß sich die griechische Kirche durch dieselbe bevormunden liefs.

SECHZEHNTE KAPITEL.

a) Rupert von Deutz. b) Der hl. Bernhard. c) Petrus Lombardus.

a) Rupert, der angesehene Abt von Deutz, gegenüber von Köln (in der ersten Hälfte des 12. Jahrh.), war der fruchtbarste Exeget seiner Zeit. Bei der Erklärung der Schrift ging er dogmatisch zu Werke, indem ihm einzelne Bücher nur zur Unterlage dienten, um einen dogmatischen Gedanken mit Beziehung aller verwandten Stellen aus andern Büchern zu erläutern. So interpretiert er auch in dem Werke: »De Trinitate et operibus ejus« die Schöpfung Evas aus der Rippe Adams und die prophetischen Worte Adams nach dem Erwachen aus dem Schlafe Gen. II, 21—24 unter Hinweisung auf Matth. XIX, 3—6. Marc. X, 11. 12. 1. Cor. VII, 10. 11 von der Einheit und Unauflösbarkeit der Ehe. Dabei gestattet er jedoch eine Trennung der beiden Gatten von der äußern Lebensgemeinschaft im Falle des Ehebruches, weil dieses Verbrechen dem Zwecke der Ehe, das Menschengeschlecht fortzupflanzen, zuwiderläuft. Wenn Mann oder Weib das Ehebett überschreiten, so verraten sie, daß sie nicht die Erreichung jenes Zweckes, sondern nur die Befriedigung der sinnlichen Gelüste im Auge haben. Das Weib, das sich an mehrere Männer hängt, wird zudem nicht fruchtbarer, sondern schändlicher — non foecundior, sed turpior. Der Mann, der sich verschiedenen Weibern beigesellt, kann zwar mehrere Kinder zeugen, allein der Erdkreis, der ohnehin genug bevölkert ist, bedarf einer solchen Ge-

¹ Balsamon l. c.

flissenheit nicht — »Sed jam dudum spinis et tribulis generis nostri plenus orbis tali studio non indiget«. Ist aber die Trennung der ehelichen Gemeinschaft im Falle des Ehebruches beiderseits gerechtfertiget, so dürfen die Getrennten doch keine neue Ehe eingehen, sondern sie müssen enthaltsam leben oder sich wieder versöhnen.¹

b) Der hl. Bernhard († 1153), der für die Reinerhaltung der christlichen Lehre unablässig und mit der ganzen Energie seines erhabenen Geistes kämpfte und bei Päpsten und Fürsten im hohen Ansehen stand, berührt in zweien seiner Briefe auch unsere Frage.

Der 62. an Bischof Heinrich von Verdun gerichtete handelt von einer Frau, die von ihrem Manne geschieden lebte und nach vielen schweren Verirrungen bei Bernhard Rat und Hilfe suchte. Der Heilige führte sie auf den rechten Weg zurück und schickte die Bußfertige zum Bischofe Heinrich, dem er auftrug, dafür Sorge zu tragen, daß sie mit ihrem Manne wieder vereinigt werde. Weist er sie zurück, so ist es weder ihm noch ihr gestattet, eine neue Ehe einzugehen.²

Ob das Weib verschuldet oder unverschuldet vom Manne geschieden wurde, ist nicht angegeben. Gewiß ist es nur, daß sie durch ihr späteres Leben zu einer Ehebrecherin wurde. Und dennoch ward die Ehe dadurch nicht aufgelöst.

Im 216. Briefe beklagt sich Bernhard bei der römischen Kurie, daß Graf Radulph, der seine rechtmäßige Frau entlassen hätte und eine andere nahm, Beschützer und Verteidiger fand, und fordert die oberste kirchliche Gerichtsbehörde in seinem Namen und im Namen aller billig Denkenden auf, dieses Vergehen zu bestrafen

¹ Igitur sola fornicationis causa recte conjugatorum excusantur divortia, ita tamen, ut aut permaneant sic, aut reconcilientur, qui ab invicem discessere pro hujusmodi causa. De Trinit. et oper. ejus. In genes. comment. lib. II. c. XXXV. Edit. Venet. 1748. Tom. I. p. 38.

² Nostrum fuit, deviantem corrigere, vestrum sit peccatricem non despicere . . . et si vera est suae, quam nobis exposuit infelicitatis historia, aut viro suo priori, si adhuc vivit, reconciliare, aut, si ille noluerit, sicut hanc in-nuptam, sic illum cogere absque uxore manere. Epist. 62. Edit. Paris. 1719. Opp. Tom. I. p. 63.

und gegen die Urheber und Förderer desselben mit apostolischer Auktorität einzuschreiten.¹

c) Petrus Lombardus († 1164), der berühmte Lehrer an der Hochschule zu Paris, handelt im 4. Buche der Sentenzen, deren Zweck es war »die Festigkeit des kirchlichen Glaubens darzustellen, das Verborgene theologischer Untersuchungen zu öffnen und die Sakramente der Kirche verständlich zu machen«,² ausführlich über das Eheband und die damit zusammenhängenden Fragen. Hinweisend auf die Zeugnisse des Kirchenvaters Augustin (De gen. ad litt. IX. c. VII. — De nupt. et concup. l. I. c. X. XI) betrachtet Petrus das Eheband auch dann als fortbestehend, wenn sich die beiden Gatten nach wechselseitiger Übereinstimmung zur lebenslänglichen Enthaltksamkeit entschließen.³ So lange sie leben, ist das geschlossene Ehebündnis nicht gelöst und darum die Neuheirat nicht gestattet.⁴ Eine körperliche Trennung kann zwar wegen Ehebruchs und nach wechselseitiger Übereinstimmung beim Eintritte in den Ordensstand erfolgen, die sakramentale Vereinigung aber bleibt.⁵

Nach den Dekretalien Gregors IX. [c. 1—7 extra (IV, 15)] soll den Eheleuten, die wegen Unvermögen die eheliche Pflicht nicht leisten können, der Rat erteilt werden, wie Bruder und Schwester mit einander zu leben. Wenn sich jedoch das Weib aus Liebe zur Nachkommenschaft von dem impotenten Manne scheiden und

¹ Epist. 216. l. c. p. 200.

² Brischar in Wetzers Kirchenlex. Bd. VI. S. 583.

³ Item, quibus placuit ex consensu ab usu carnalis concupiscentiae in perpetuum continere, absit, ut vinculum inter illos conjugale rumpatur, immo firmitus haeret, quo magis ea pacta secum gerunt. lib. IV. sent. dist. XXI, 2. Edit. Antverp. 1754. p. 538.

⁴ Ad individuum consuetudinem vitae pertinet . . . quod inter eos, dum vivunt, vinculum conjugale permanet, ut alii se copulare non liceat . . . lib. IV. dist. XXVII, 2.

⁵ Separatio gemina est, corporalis scilicet et sacramentalis. Corporaliter possunt separari causa fornicationis, vel ex communi consensu causa religionis, sive ad tempus, sive usque ad finem, sacramentaliter vero separari non possunt, dum vivunt, si legitimae personae sint. Manet enim vinculum conjugale inter eos, etiam si aliis a se discedentes adhaeserint. l. IV. dist. XXI, 2. Vgl. dist. XXIV—XXVI. XXIX.

einen andern heiraten will, soll ihr das nicht verweigert werden, vorausgesetzt, daß Mann und Weib unter Berührung von Reliquien eidlich bekräftigen, daß sie die Ehe nicht konsummiert haben. Der impotente Mann darf jedoch kein anderes Weib nehmen. Thut er es, so sind die Getrennten als eidbrüchig anzusehen und müssen, nachdem sie Buße gewirkt, zur ersten Ehe zurückkehren.¹

Wenn die Eheleute durch dämonische Einflüsse, durch Zauberei und Hexerei gehindert sind, die eheliche Pflicht zu leisten, so ermahne man sie, mit reuezerknirschem Herzen ihre Sünden zu bekennen, Buße zu wirken und sich der Exorcismen der Kirche zu bedienen. Erfolgt keine Heilung, so können sie sich trennen und eine neue Ehe eingehen, dürfen aber bei Lebzeiten der neuen Ehehälfte auch in dem Falle, daß das Hindernis inzwischen beseitigt worden wäre, nicht wieder vereinigt werden. (Hincm. Rhemens. c. 4. C. XXXIII. q. 1.) Der Lombarde bemerkt jedoch zu dieser Entscheidung, daß sie nicht streng kanonisch sei.²

Gemäß des Dekretes des Papstes Nikolaus (ad Carol. Mogunt. c. 25. C. XXXII. q. 7) darf die im gesunden Zustande geschlossene Ehe wegen später eintretender Tollheit, Raserei oder einer andern Krankheit nicht getrennt werden. Dasselbe gilt von der Blendung, Verstümmelung, Entmannung.³

Die fleischliche Vermischung mit der Schwester der Gattin benimmt dem Manne das Recht, die eheliche Pflicht zu fordern, und setzt ihn sowohl als die Ehebrecherin außer stand, jemals eine neue Ehe zu schließen, während die schuldlose Gattin, wenn sie nicht enthaltsam leben will, nach dem Tode des treulosen Mannes von neuem heiraten kann.⁴ Hierbei stützt sich Petrus L. auf das Dekret des Papstes Zacharias (c. 33. C. XXXII. q. 7) und Gregors IX. (c. 22. C. XXXII. q. 7.)

Hinsichtlich der Entlassung wegen Ehebruchs vindiziert er mit Berufung auf Augustin⁵ und Hieronymus⁶ dem Weibe das gleiche

¹ l. IV. dist. XXXIV, 2. p. 549.

² l. IV. d. XXXIV, 3. pp. 549—550.

³ l. IV. d. XXXIV.

⁴ l. IV. d. XXXIV, 5.

⁵ De serm. Dom. l. I. c. XVI, vgl. S. 61. Note 1.

⁶ De morte Fabiol. Epist. 77, vgl. S. 52. Note 1.

Recht, das dem Manne zusteht,¹ bemerkt aber mit Rücksicht auf das Dekret Innocenz' III. (c. 22. C. XXXII. q. 5), daß die Frauen ihre Männer wegen Ehebruchs, der oft verborgen bleibt, nicht leicht anklagen, während die Männer diesbezüglich eine größere Freiheit genießen. Dadurch geschehe es, daß einige treulose Frauen aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden, was auch den Männern begegnen würde, wenn ihr Verbrechen an den Tag käme.

Indem Petrus zur Begründung, daß die Getrennten, wenn sie nicht enthaltsam leben können, sich versöhnen und wieder vereinigen sollen, 1. Cor. VII, 11 und die Zeugnisse des hl. Augustin² anführt, widerlegt er den Scheinwiderspruch mit Sprichw. XVIII, 22 und den Äußerungen des Chrysostomus und Hieronymus, nach denen das treubruchige Weib entlassen und nicht wieder angenommen werden soll,³ dadurch, daß er zwischen dem gebesserten und ungebesserten Weibe unterscheidet. Wie Augustin (Ad Polent. l. II. c. 6, vgl. c. 8. C. XXI. q. 1) bemerkt, soll es dem gläubigen Manne nicht schwer fallen, das entlassene Weib, das Buße gewirkt, bei Gott Verzeihung erlangt hat und wieder in die Gemeinschaft mit Christus getreten ist, aufzunehmen. Nur soll es nach dem Pastor des Hermas und P. Gregor nicht öfters geschehen.⁴

Der Eheteil, der sich des Ehebruchs schuldig macht, darf nach dem Tode des andern mit dem Sündengenossen keine Ehe schließen (c. 1. C. XXXI. q. 1). Damit steht nicht im Wider-

¹ Hoc etiam notandum, quod Dominus concedat uxorem dimittere causa fornicationis viro; eadem licentia non tollitur foeminis. l. IV. d. XXXV. p. 551.

Praecepit Dominus uxorem non dimitti, excepta causa fornicationis, et si dimissa fuerit, manere innuptam. Quidquid viris praecipitur, hoc consequenter redundat in foeminas. Non enim uxor adultera dimittenda est et vir moechus tenendus. l. c.

² De serm. Dom. wie S. 108. Note 5. — De conjug. adult. l. II. c. XVI. vgl. S. 59. Note 4.

³ Dicit Chrysostomus: Fatuus et iniquus est, qui retinet meretricem . . . (hom. XIX. in I. Cor. VII). Item Hieronymus: Non debet teneri . . . dicente scriptura: Qui tenet adulteram, stultus est et insipiens (Com. in Matth. XIX, 9). Item ad Amandum: Si reliquerit secundum virum mulier et voluerit reconciliari priori, non poterit. l. IV. d. XXXV. p. 552.

⁴ l. c.

spruche, was Augustin in den Büchern »De nupt. et concup.«¹ und »De bono conjug.«² bezeugt. An letzterer Stelle redet der Kirchenvater vom Konkubinate, das unter entsprechenden Bedingungen in eine rechtmäßige erlaubte Ehe umgewandelt werden kann, an der ersten dagegen von der Ehebrecherin, die Buße gewirkt und bei Lebzeiten des Mannes vom Sündengenossen keine eidliche Zusicherung erhielt, daßs er sie nach dem Tode des Mannes ehelichen werde. Hätte sie eine solche erhalten oder hätte ein Gatte den andern behufs Verehelichung mit dem Sündengenossen aus dem Leben geschafft, dann wäre nach dem Konzil von Tribur i. J. 895 (c. 2. 3. C. XXXI. q. 1) die Ehe verboten.³

Eine eigene Distinktion widmet Petrus L. den Eheschließungen und Ehescheidungen zwischen Freigebornen und Sklaven.⁴

Wenn ein freier Mann eine Sklavin, die er für frei hielt, heiratet, so soll er sie, wenn sie ihm entrissen und in die Sklaverei abgeführt wird, zu befreien suchen. Gelingt es nicht, so kann er, wenn er will, eine andere heiraten. Hatte er vor der Heirat Kenntnis von ihrer Sklaverei, so soll er sie auch nach der Abführung als rechtmäßiges Weib betrachten. Das gleiche Verhältnis tritt ein, wenn eine Freigeborne einen Sklaven heiratet (C. XXIX. c. II. IV. V).

Die Ehen zwischen Sklaven und Sklavinnen, die verschiedenen Herren dienen, sind auch dann als gültig anzusehen, wenn die Verehelichten in ihrem bisherigen Dienstverhältnisse bleiben (c. 8. C. XXIX. q. 2).

Für den Fall, daßs der freigeborne, in einer rechtmäßigen Ehe lebende Mann, nachdem er bereits Nachkommenschaft hat, freiwillig in die Sklaverei sich begiebt, darf er das Weib nicht entlassen, aber auch nicht zwingen, ihm in die Sklaverei zu folgen, weil sie ihn nicht als Sklaven, sondern als Freigebornen zur Ehe nahm. (c. 7. C. XXIX. q. 2.)

¹ Denique mortuo viro, cum quo verum connubium fuit, fieri potest conjugium, cum quo praecessit adulterium. l. I. c. 10.

² Posse sane fieri nuptias ex personis male conjunctis, honesto placito postea consequente, manifestum est. De bon. conj. c. 14.

³ l. IV. sent. q. XXXV. p. 553. Edit. ejusd.

⁴ l. IV. d. XXXVI. p. 553—554.

SIEBZEHNTE KAPITEL.

- a) Albert der Grofse. b) Edmund von Canterbury. c) Lucas von Tuy.
d) Papst Cölestin V.

a) Im Geiste des Petrus Lombardus lehrte sein Schüler Albert der Grofse († 1280), aus dem Orden des hl. Dominikus, an den Universitäten zu Köln und Paris.

Von dem sehr ausführlichen Kommentar zu den Sentenzen seines Meisters sehen wir ab, da wir die an Tiefe und Scharfsinn überwiegenden Kommentare des hl. Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus zu den Sentenzen des Lombarden berücksichtigen wollen, und beschränken uns auf die Schrifterklärung Alberts im Kommentar zu Matth. V, 32 und XIX, 9.

Vor allem stellt Albert den Begriff der Ehescheidung fest. Durch dieselbe wird nicht das Band der Ehe, sondern nur die äufsere Lebens- und Bettgemeinschaft aufgelöst, denn so lange die beiden Gatten leben, ist jenes unverletzbar, so dafs die Geschiedenen keine neue Ehe schliessen dürfen. Der einzige rechtmäfsige Grund der Ehescheidung ist aber die Unzucht des einen Ehegatten, die den Charakter des Ehebruches an sich trägt. Der Ausdruck *πορνεία* für *μοιχεία* ist gewählt, weil derjenige, der sich mit dem Ehebette nicht begnügt und dasselbe überschreitet, keinen andern Zweck im Auge hat, als die Befriedigung der sinnlichen Lüste.

Die Entlassung des Weibes, das in der Unzucht verharret, ist Pflicht, weil sonst der Mann die Sünde zu begünstigen scheint. Bessert sich die Entlassene, so kann sie einmal zurückgenommen werden, verpflichtet ist jedoch der Mann nicht, sie aufzunehmen. Wegen Götzendienst, Habsucht und anderer Sünden, die nicht wider den Zweck der Ehe gerichtet sind, kann die Trennung von der Lebensgemeinschaft nicht erfolgen. Erfolgt sie dennoch, so sollen sich die Geschiedenen die Leistung der ehelichen Pflicht nicht vorenthalten, um keinen Anlaß zum Ehebruche zu geben: »Dicendum, quod in talibus (sc. propter avaritiam, idololatriam et alias concupiscentias) non potest dimitti conjux a thoro, quia non peccat contra matrimonium, sicut facit adulterium, sed a cohabitatione separant: ita tamen, ut solvat et reddat debitum . . .; qui fraudat debito eum, qui propter timorem concupiscentiae

contraxit matrimonium, dat ei causam adulterandi, et hoc modo facit, quod non facit, qui propter fornicationem dimittit.«

Wer eine, wenn auch wegen Ehebruchs Entlassene heiratet, begeht ebenfalls einen Ehebruch, weil sie nach I. Cor. VII, 10. 11 an ihren Mann noch gebunden ist.

Die Entlassene, die wieder heiratet, macht sich einer vierfachen Sünde schuldig: »Sie verkürzt das Erbe der Kinder aus der ersten Ehe, verletzt den Glauben an das Gesetz des Allerböchsten von der Unauflösbarkeit der Ehe, bricht dem Manne die Treue und begeht einen Ehebruch. Der drei letzten Sünden macht sich auch der Mann schuldig, der nach der Entlassung des Weibes eine andere heiratet.«¹

b) Edmund, Bischof von Canterbury († 1246), nennt die Ehe ein Sakrament, welches Gott im Paradiese eingesetzt hat und das der Zeugung den sündhaften Charakter benimmt und zwischen Mann und Weib eine so innige Vereinigung bewirkt, daß sie nicht anders getrennt werden dürfen, als durch das Urteil der Kirche und den Tod.² Die damalige kirchliche Praxis spricht dafür, daß Edmund unter der Trennung durch das Urteil der Kirche nicht die Auflösung des Ehebandes, die zur Neuheirat berechtigt, sondern die bloße Scheidung von der äußern Lebensgemeinschaft versteht.

c) Lucas von Tuy († 1288), zuletzt Bischof der gleichnamigen Stadt in Galicien, unternahm verschiedene Reisen nach dem Orient und andern Ländern, um über die Religion und die Gebräuche der verschiedenen Völker Studien zu machen. Nach seiner Rückkehr schrieb er unter anderm ein Werk gegen die

¹ Albert. M. in Matth. V, 32 et XIX, 9. Incunab. Edit. Rynman. Haggenau 1504. fol. L et CLVII.

² Sextum sacramentum est matrimonium, quod excludit mortale peccatum in opere generationis inter virum et mulierem. Deus, qui est summe sapiens, ordinavit in paradiso terrestri inter Adam et Evam sacramentum matrimonii. Matrimonium est inter virum et mulierem conjunctio tam fortis, quod non debent separari in sua vita, nisi per judicium sanctae ecclesiae aut per mortem. Speculum eccles. cap. XIV. Bei Bigne, max. biblioth. vet. Patr. Tom. XXV. p. 321.

Albigenser in drei Büchern.¹ Im zweiten Buche nennt er die Ehe eine Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Weib zum Zwecke der Kindererzeugung und Regelung der ungeordneten Begierlichkeit (*»ad sobolem procreandam vel luxuriam restringendam«*), die erst mit dem Tode gelöst wird, so zwar, daß kein Ehe teil bei Lebzeiten des andern eine neue Ehe schließen darf, denn dieses Sakrament vereinigt sie zu einem Fleische, welche Einheit in der Samenvermischung, Kindererzeugung und der gemeinsamen Sorge für den Haushalt besteht.²

d) Sehr erwünscht sind uns die Ausführungen des hl. Papstes Cölestin V. († 1294) über die Unauflösbarkeit der Ehe und die Ehescheidung.

In einer rechtmäßig geschlossenen Ehe darf keine Scheidung der beiden Ehegatten stattfinden, außer wegen Ehebruchs, und hat sie stattgefunden, keine Neuheirat erfolgen. Die Geschiedenen müssen enthaltsam leben oder sich wieder versöhnen.

Ist die Ehe einmal konsummiert, so darf kein Teil ohne die Zustimmung des andern in einen Orden eintreten oder Enthalt-samkeit geloben.³

In sechs Fällen darf der Mann das ehebrecherische Weib nicht entlassen: 1. Wenn sich beide des Ehebruches schuldig machen. 2. Wenn der Mann selbst das Weib zur Unzucht ausliefert und dadurch den Ehebruch veranlaßt. 3. Wenn dem Weibe Gewalt angethan wurde. 4. Wenn sich jemand, den sie für ihren Mann hält, zu ihr einschleicht. 5. Wenn sie im Glauben, daß ihr abwesender Mann tot sei, einen andern ehelicht. 6. Wenn ihr der Mann die Sünde verziehen hat, was dann anzunehmen ist, wenn er ihr auch nach begangener Untreue beiwohnt.⁴

Ist der Mann ein Dieb, ein Gaukler und dergleichen, und will er sich nicht bessern, sucht er vielmehr auch das Weib zu verführen, so kann es ihn entlassen, damit es nicht wegen

¹ Epistola de altera vita, fideique controversiis adversus Albigensium errores. Libri tres. Bei Bigne, max. bibl. vet. Patr. Tom. XXV.

² Ibid. lib. II. cap. I. p. 214.

³ Coelest. opusc. VIII. sect. II. cap. VIII. Bei Bigne, max. bibl. vet. Patr. Tom. XXV. p. 841.

⁴ Opusc. VIII. sect. II. cap. XX. p. 844. Edit. ejusd.

seiner Sünden in üblen Ruf komme, darf jedoch keinen andern heiraten.¹

Man hat eine doppelte Trennung der Eheleute zu unterscheiden: Die Trennung von der Lebens- und Bettgemeinschaft wegen Ehebruchs (*Divortium quantum ad thorum et cohabitationem*), wodurch das Band der Ehe nicht gelöst wird, darum die Geschiedenen nicht von neuem heiraten können — und die mit der Berechtigung zur Wiederheirat verbundene Trennung, wie sie bei den wegen Blutsverwandtschaft und anderer Hindernisse ungültig geschlossenen Ehen stattfindet. Die Trennung darf aber nicht nach eigenem Ermessen der beiden Ehegatten, sondern muß nach dem Urteile der Kirche, des Bischofes oder des Archidiakons erfolgen. Wo es sich um die Trennung von der Lebens- und Bettgemeinschaft wegen Ehebruchs handelt, soll außer den beiden Ehegatten niemand zum geistlichen Gerichte zugelassen werden.

Es kann nicht bloß der Mann das Weib wegen ehelicher Untreue anklagen und entlassen, sondern auch das Weib den Mann. Ist der Ehebruch nicht vollkommen erwiesen, so genügt begründeter Verdacht. Wegen Sodomie, Häresie und Unglauben kann, wenn keine Besserung erfolgt, eine zeitweilige Trennung erfolgen.

Wenn beide Teile die Ehe gebrochen haben, so darf der Mann, wenn auch seine Sünde geheim geblieben ist, das ehebrecherische Weib nicht anklagen und entlassen, es sei denn, daß er Buße gewirkt hätte, sie aber unbußfertig geblieben wäre.

Wurde das Scheidungsurteil der Kirche auf Grund falscher Zeugenaussage gefällt, so müssen sich die Geschiedenen, sobald das Urteil rektifiziert ist, wieder vereinigen. Sollte der Mann inzwischen in den Priester- oder Ordensstand eingetreten sein, so muß er, wenn das Weib nicht zu bewegen ist, enthaltsam zu leben, zu ihr zurückkehren und die eheliche Pflicht leisten, darf sie aber nicht fordern.²

¹ l. c. cap. XXI.

² Opusc. VIII. sect. II. c. XII. p. 845. Edit. ejusd.

ACHTZEHNTES KAPITEL.

Der hl. Thomas von Aquin. Johannes Duns Scotus.

§ 20.

Thomas von Aquin, † 1274.

Wie in andern theologischen Fragen, so ist der englische Lehrer Thomas von Aquin auch in der unsrigen eine Auktorität, auf die man sich mit Vertrauen berufen kann.

a) Die im Kommentar zu Matth. V, 32. XIX, 9 und der »Catena aurea« gesammelten Väterstellen,¹ die schon im patristischen Teile berücksichtigt wurden, übergehen wir und legen das Hauptgewicht auf die »Quaestiones de matrimonio« in der »Summa theologica« und auf die parallelen Abschnitte im Kommentar zum 4. Buche der Sentenzen des Petrus Lombardus. Aus den exegetischen Erörterungen zu Matthäus heben wir bloß den Begriff hervor, den Thomas mit *πορνεία* verbindet nebst den Wirkungen, die die *πορνεία* für das Eheband nach sich zieht.

Thomas unterscheidet zwischen dem fleischlichen und geistigen Ehebruche und versteht unter dem letztern mit Rücksicht auf 1. Cor. VII, 12—15 den Unglauben des einen Ehegatten. Daß er dabei Mischehen im Auge hatte, die dadurch entstehen, daß sich von zwei heidnischen Ehegatten der eine bekehrt, der andere im Unglauben verharret, und die, wenn der ungläubige mit dem gläubigen, ohne den Schöpfer zu beleidigen, nicht zusammen wohnen will, dem Bande nach gelöst werden können, bezeugt er in der »Summa theologica«.² Wegen der fleischlichen *πορνεία* des einen Ehe-teiles kann die äußere Lebensgemeinschaft aufgehoben, das Eheband aber nicht gelöst werden, weil die Ehe die Vereinigung Christi mit der Kirche abbildet, die ebenfalls unlösbar ist.

Man kann nämlich das Band der Ehe von einem dreifachen Gesichtspunkte aus betrachten: Hinsichtlich der Enthaltung der beiden Gatten von dem fleischlichen Verkehre mit einer dritten Person, — hinsichtlich der ehelichen Pflichtleistung und — des Zusammenlebens behufs wechselseitiger Hilfeleistung. Unter dem

¹ Thom. Aq. opp. Tom. III. pp. 84. 248. Tom. IV. pp. 102—104. 327. Edit. Venet. 1745.

² s. 3. qu. 59. art. 6. Opp. Tom. XXV. p. 231. Edit. ejusd.

ersten Gesichtspunkte wird es nur durch den Tod aufgelöst, so daß nach einer vollzogenen Ehe keiner der Ehegatten bei Lebzeiten des andern eine neue Ehe schließen kann. Unter dem zweiten (und dritten) Gesichtspunkte wird es aufgelöst durch den Ehebruch.¹ Wer die Treue bricht, dem ist man auch nicht Treue schuldig, durch den Ehebruch aber wird die Treue gebrochen. Darum sündigt der Mann nicht, der das unzüchtige Weib entläßt; denn der Ehebruch ist direkt gegen den Zweck der Ehe gerichtet, indem durch denselben die Gewissheit, wem die Nachkommenschaft gehört, benommen und die Ähnlichkeit der ehelichen Verbindung mit der Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche aufgehoben wird. Die Absicht aber, die der Mann bei der Entlassung des ehebrecherischen Weibes hat, kann eine verschiedene sein: Um den Verdacht von sich abzuwälzen, als wäre er Teilnehmer am Verbrechen, — um das Weib in verdienter Weise zu züchtigen, — um die Ungewissheit, wem das erwartete Kind gehöre, zu beseitigen.²

Wegen anderer Vergehen kann der Mann nur auf eine Zeit dem Weibe die Lebensgemeinschaft verweigern (qu. 59. art. 6). Ein Gebot, die Ehebrecherin zu entlassen, giebt es jedoch nicht. Die Entlassung wurde eingeführt, um das Verbrechen zu strafen. Wenn nun das treulose Weib die Sünde bereut und sich bessert, ist es nicht mehr notwendig, daß man sie entlasse, zumal sie für ihr Vergehen auf andere Weise gestraft werden kann. Nur dann, wenn sie in der Untreue verharret, soll man die Lebensgemeinschaft mit ihr aufheben, wenigstens in keine fleischliche

¹ Notandum, quod per nullum impedimentum sequens potest dissolvi vinculum matrimonii, quia significat unionem Christi et ecclesiae: unde cum unio Christi et ecclesiae dissolvi non possit, nec unio matrimonii. Sed propter fornicationem potest a consortio separari . . . ne videatur conscius turpitudinis. Comm. in Matth. XIX, 9. Tom. III. p. 248.

Vinculum matrimonii consideratur tripliciter. Vel quantum ad mutuum continentiam, vel quantum ad reddendum debitum carnale, vel quantum ad cohabitationem mutui servitii. Primum vinculum non solvit nisi mors alterius vel utriusque, quia consummato matrimonio alter contrahere, altero vivente, non potest. Secundum vinculum solvitur in carnali fornicatione. Comm. in Matth. V, 32. Tom. III. p. 48.

² s. 3. qu. 62. art. I. ad 1^m Tom. XXV. p. 262. Vgl. I. IV. sent. dist. 35. qu. I. art. I.

Vereinigung mit ihr treten, damit es nicht den Anschein habe, als würde man sich zu ihrer Sünde zustimmend verhalten.¹

Die Entlassung ist dem Manne nicht gestattet, wenn er selbst die Treue gebrochen, — wenn er selbst die Frau preisgegeben, — wenn die Frau, im Glauben, ihr Mann sei tot, einen andern geheiratet hat, — wenn sie durch einen Mann, den sie für den ihrigen hielt, getäuscht wurde, — wenn man ihr Gewalt angethan hat, — wenn sich der Mann mit der treubruchigen Frau wieder versöhnt und mit ihr in fleischliche Gemeinschaft getreten ist. Endlich muß die in der ungläubigen Ehe erfolgte Entlassung annulliert und das Weib zurückgenommen werden, wenn beide sich bekehrt haben.²

Die Entlassung der christlichen Gattin darf niemals aus eigener Auktorität geschehen, sondern muß der Richterspruch der Kirche abgewartet werden. Der richterliche Ausspruch ist nämlich die Anwendung des gemeinen Rechtes auf einen besondern Fall. Während nun das Recht Gott veröffentlicht hat, geschieht die Anwendung desselben durch den kompetenten Richter, die Kirche. Handelt es sich bloß um die Leistung der ehelichen Pflicht, so kann der Mann, der im Gewissen von der Untreue des Weibes überzeugt ist, dieselbe aus eigener Auktorität verweigern, handelt es sich aber um Trennung von Tisch und Bett, vom ganzen häuslichen Zusammenleben, so muß die Kirche entscheidend eintreten. Wenn der hl. Joseph Maria aus eigener Auktorität entlassen wollte, so geschah es, weil er sich in seiner Demut für unwürdig hielt, Mann der Mutter des Emmanuel zu sein.³

b) Was dem Mann erlaubt ist, muß auch der Frau gestattet sein. Auch die Frau kann wegen Ehebruchs den Mann entlassen,

¹ qu. 62. art. II. c. p. 238. Vgl. l. IV. sent. dist. 35. qu. 1. art. 2.

² qu. 62. art. I. c. p. 237. Vgl. Comm. in Matth. V, 32. — Entscheid. P. Cölestin V. S. 113.

³ s. 3. qu. 62. art. 3. pp. 238—239. Vgl. l. IV. sent. dist. 35. qu. 1. art. 3. Die Ansicht des hl. Thomas, daß Joseph Maria nicht wegen Verdachts des Ehebruchs, sondern aus Ehrfurcht vor ihrer hohen Würde entlassen wollte: *Dicendum, quod Joseph voluit B. Virginem dimittere, non quasi suspectam de fornicatione, sed ob reverentiam sanctitatis ejus, timens cohabitare ei* (s. 3. qu. 62. art. 3. 2^m et ad 2^m) findet sich auch beim hl. Bernhard hom. 2. super »Missus«: »Höre hierüber nicht meine Ansicht, sondern die der Väter. Joseph wollte sich aus demselben Grunde von Maria scheiden, wie Petrus den Herrn bat: Herr, gehe weg von mir, denn ich bin nur ein sündiger Mensch...«

denn die Entlassung ist eine Strafe für die Sünde, diese ist aber mit Rücksicht auf die Treue, die die Gatten einander schulden, auf beiden Seiten gleich groß. Mit Rücksicht auf die Nachkommenschaft ist die Sünde des Ehebruchs allerdings eine größere in der Frau, als im Manne, wird aber einigermaßen dadurch aufgewogen, daß das Weib gebrechlicher und den Eindrücken der Begierlichkeit zugänglicher ist, während der Mann als Leiter der Frau mehr Kraft haben soll, seine Leidenschaften zu beherrschen. Wenn im Alten Testamente nur den Männern und nicht den Frauen die Erlaubnis erteilt wurde, den Scheidebrief zu schreiben, so geschah es, weil das mosaische Gesetz über die Ehebrecher den Tod der Steinigung ausgesprochen hatte und die Tötung der Frauen wegen Ehebruchs eher zu befürchten war, als die Tötung der Männer, wenn sie sich dieses Verbrechens schuldig machten. Der Scheidebrief war ein Sicherheitsbrief, gleichsam ein Geleitsbrief für das entlassene Weib. Zwar ist der Mann das Haupt des Weibes, aber nur als Leiter und nicht als Richter. So weit es auf das richterliche Urteil ankommt, vermag ein Teil nicht mehr als der andere.¹

Durch die Ehescheidung wegen Ehebruchs wird das Band der Ehe nicht gelöst, darum die Geschiedenen keine neue Ehe schließen dürfen. Stünde es ihnen frei, zu einer neuen Ehe zu schreiten, so würde dadurch dem Ehebruche Thor und Thür geöffnet werden. Auf die Einwendung, daß der unschuldige Teil, der nach der Scheidung nicht wieder heiraten darf, zur ewigen Keuschheit gezwungen werde, wozu man doch niemanden verpflichten könne, ist zu erwidern, daß es noch andere Gründe gebe, die ihm diese Pflicht auflegen können, z. B. wenn der eine Teil an einer unheilbaren Krankheit leidet, die die Leistung der ehelichen Pflicht nicht zuläßt.

Wenn die ehebrecherische Frau nach der Scheidung einer größeren Gefahr der Sünde ausgesetzt ist, so sollte sie die Schande, geschieden zu sein, von der Sünde abhalten. Läßt sie sich nicht abhalten, so ist es doch ein minderes Übel, daß sie allein sündigt, als daß auch der Mann an der Sünde mitschuldig sei.²

¹ s. 3. qu. 62. art. 4. p. 240. Vgl. Komment. zu Matth. V, 32 u. XIX, 9

² qu. 62. art. 5. p. 240. Vgl. l. IV. sent. dist. 35. qu. 1. art. 4.

Übrigens soll die geschiedene Frau nach 1. Cor. VII, 11 sich mit ihrem Manne wieder zu versöhnen suchen, was sie durch Lebensbesserung erreichen kann. Gleichwie es für den Mann kein Gebot war, die ehebrecherische Frau zu entlassen, so besteht auch kein Verbot, sie wieder aufzunehmen. Darum kann es die Kirche ohne Widerrufung des frühern Urtheiles ansehen, wenn die Geschiedenen sich wieder versöhnen. Der Mann kann jedoch auch im Falle der Reue und Buße der Gattin dazu nicht verpflichtet werden, denn obgleich sie Gott gegenüber vollkommene Genugthuung geleistet haben mag, so bleibt ihr doch der menschlichen Gerechtigkeit gegenüber immer noch eine Strafschuld abzutragen, indem die Menschen nicht, wie der allsehende Gott, in das Herz hineinschauen können.

Ist der Mann ebenfalls ein Ehebrecher, der Ehebruch aber verborgen, so sündigt er, wenn er die Ehescheidung fordert, und ist zur Wiederaussöhnung im Gewissen verpflichtet, wenn die Frau nach der Scheidung dieselbe verlangt. Begeht der Mann, der vor der Scheidung schuldlos war, nach derselben einen Ehebruch, so kann er nach der Strenge des Rechtes nicht gezwungen werden, die ehebrecherische Gattin zurückzunehmen, wohl soll ihn aber der Richter an die Gefahr des Seelenheiles und an das Ärgernis, das er andern giebt, erinnern.¹

c) Das feierliche Gelübde der Keuschheit löst die geschlossene, noch nicht vollzogene Ehe auf, denn durch das Gelübde geht der Mensch eine geistige Ehe mit Gott ein, die die materielle an Wert weit übertrifft und ihm die Gewalt benimmt, über seinen Leib zu verfügen und ihn der Gattin zu überlassen, nachdem er ihn Gott geweiht hat zur ewigen Enthaltsamkeit.² Vor der fleischlichen Vollziehung der Ehe besteht unter den Ehegatten nur ein geistiges Band, nachher auch ein fleischliches, entstanden durch Bethätigung des gegebenen Rechtes. Gleichwie nun nach der fleischlichen Verbindung die Ehe gelöst wird allein durch den leiblichen Tod, so vor der fleischlichen Verbindung durch den geistigen Tod, den die Ablegung der feierlichen Gelübde und der Eintritt in einen von der Kirche approbierten Orden vorstellt.

¹ s. 3. qu. 62. art. 6. pp. 241—242. Vgl. 1. IV. sent. qu. 35. art. 5.

² qu. 53. art. 2. p. 192. Vgl. 1. IV. sent. dist. 32. qu. 1. art. 1.

Es ist nämlich zu berücksichtigen, daß die Verpflichtung zum fleischlichen Zusammenleben nicht sogleich nach der Verlobung eintreten muß, sondern daß den Verlobten eine Frist von zwei oder drei Monaten gegeben wird, — damit sie nachdenken können, ob sie nicht in einen Orden eintreten wollen, — damit das, was zur Feierlichkeit der thatsächlichen Hochzeit notwendig ist, vorbereitet werde — und damit der Ehemann nicht verächtlich auf seine Frau herabsehe, weil er sie so schnell erworben, sondern umsomehr sich nach ihr sehne, je mehr ihr Besitz verschoben ist (cap. Institut. caus. XXVII. qu. 11).¹

Ist nun der eine Eheteil vor der Konsummation der Ehe in einen Orden eingetreten und hat er das Ordensgelübde abgelegt, so kann der andere von neuem heiraten, denn der in den Orden eingetretene Teil ist für die Welt tot und hat, so weit es auf ihn ankommt, auf das eheliche Band verzichtet, so daß der andere Teil frei wird. Das Ordensgelübde darf jedoch nicht vor dem Abschlusse eines Jahres abgelegt werden, denn sonst hat es nur den Charakter eines einfachen Gelübdes, das der in der Welt zurückgelassenen Eehälfte zwar das Recht verleiht, die eheliche Pflicht zu verweigern, nicht aber das Recht, eine neue Ehe einzugehen.²

Ist aber die Konsummation der Ehe schon erfolgt, so kann die Ablegung der feierlichen Gelübde und der Eintritt in den Orden nur mit Zustimmung des andern Eheteiles stattfinden. Wenn sich die Ehegatten nach 1. Cor. VII, 5 ohne gegenseitige Zustimmung nicht einmal zeitweise die eheliche Pflicht vorenthalten dürfen, so kann es auch dem einen Teile nach vollzogener Ehe nicht erlaubt sein, ohne Zustimmung des andern in einen religiösen Orden einzutreten. Durch die vollzogene Ehe ist der Leib des Mannes Eigentum der Frau geworden und umgekehrt, darum werden die Rechte des einen Eheteiles geschädigt, wenn der andere ohne seine Zustimmung denselben durch ein Gelübde Gott aufopfert.³

Ganz anders verhält es sich mit dem einfachen Gelübde der Keuschheit. Dieses ist das Versprechen, seinen Leib zur Wahrung der Enthaltbarkeit Gott zu weihen. Wenn man aber bloß das

¹ qu. 61. art. 2. p. 235.

² qu. 61. art. 3. p. 236.

³ qu. 61. art. 1. pp. 234—235. Vgl. l. IV. sent. dist. 32. qu. 1. art. 1.

Versprechen ablegt, eine Sache in die Gewalt eines andern übergehen zu lassen, so ist sie dadurch noch nicht in seine Gewalt übergegangen, daher man noch immer das freie Verfügungsrecht über dieselbe hat. Demnach bleibt der Mensch nach dem einfachen Gelübde der Keuschheit noch immer Herr über seinen Leib und kann ihn der Gewalt der Gattin überlassen, was ein Beweis ist, daß das einfache Gelübde das Band der Ehe nicht auflöst. Die Ehe ist ein Kontrakt, durch welchen den Gatten thatsächlich die Gewalt über den Leib überlassen wird, durch das einfache Gelübde aber wird nur das Versprechen abgelegt, den Leib zur Wahrung der Enthaltbarkeit Gott zu opfern. Daher die Entscheidung des Papstes Alexander III. (Cap. Consuluit. De his qui cler.): »Das einfache Gelübde ist ein Hindernis dafür, eine Ehe zu schließen, löst aber die geschlossene nicht auf.« Wer ein Gott gegebenes Versprechen, und sei es auch nur ein einfaches Gelübde, bricht, begeht eine Sünde. Darum ist man, so lange das einfache Gelübde nicht gelöst ist, nicht berechtigt, eine Ehe zu schließen. Hat man sie nichts destoweniger geschlossen, so muß man die eheliche Pflicht, wenn sie gefordert wird, leisten, darf sie aber nicht fordern.¹

Die Frage, ob der Mann das beim Ehebruche ertappte Weib töten könne, verneint Thomas. Wohl kann er zur Tötung in der Weise mitwirken, daß er sie bei der weltlichen Obrigkeit anzeigt und ihren Tod fordert, wenn das bürgerliche Gesetz für ähnliche Vergehen die Todesstrafe bestimmt. Bei der geistlichen Obrigkeit dagegen kann er sie nicht anklagen, um ihren Tod zu fordern, weil die Kirche bei der Bestrafung nur des geistigen Schwertes sich bedient und hierin an das weltliche Gesetz nicht gebunden ist. (*Ecclesia nunquam constringitur legibus mundanis: gladium enim non habet, nisi spirituale.*) Darum betrachtet sie auch den Mann im Gewissen nicht als schuldlos, wenn er die bei der That ertappte ehebrecherische Frau tötet, während ihn die weltliche Obrigkeit wegen der Aufregung, in der er die That beging, von der Schuld und Strafe freisprechen kann.²

¹ qu. 53. art. 1. p. 191. Vgl. l. IV. sent. dist. 38. qu. 1. art. 3. p. 2.

² qu. 60. art. 1. p. 233. Edit. ejusd.

§ 21.

Johannes Duns Scotus, † 1308.

Unter den Scholastikern, die die Sentenzen des Petrus Lombardus kommentierten, sollen noch die Erörterungen des subtilen Doktors, Johannes Duns Scotus, aus dem Orden des hl. Franziskus und Lehrers zu Oxford, Paris und Köln, soweit sie denen des hl. Thomas von Aquin ergänzend an die Seite treten, berücksichtigt werden.

Im vierten Buche seiner »quaestiones« zu den Sentenzen des Lombarden¹ erläutert er den schon beim hl. Augustin (De genes. ad litt. IX. c. VII.) vorkommenden Gedanken, daß man in der Ehe ein dreifaches Gut zu unterscheiden habe: bonum prolis, bonum fidei und bonum sacramenti, worin die perfectio matrimonii besteht. Die perfectio kann aber eine intrinseca und eine extrinseca sein. Die intrinseca besteht in der wechselseitigen Verpflichtung zur Treue, wodurch die Gatten einander die Gewalt über den Leib einräumen und sich des Rechtes berauben, ihn einem andern zu überlassen (bonum fidei). Die perfectio extrinseca ist die Erzeugung und Erziehung der Kinder (bonum prolis), die aber nicht absolut zum Wesen der Ehe gehört, weil sie von der copula carnalis, auf die beiderseits Verzicht geleistet werden kann, abhängt und selbst nach der copula carnalis nicht immer eintritt. »Non obligat bonum fidei ad bonum prolis absolute, nisi si petatur, nec tunc semper sequitur proles«. Das bonum sacramenti in der Ehe besteht in der innern Gnadenwirkung des von Christus bestimmten wirksamen Zeichens seiner Verbindung mit der Kirche. Wie letztere eine bleibende ist, so muß auch die Ehe bleibend und darum das Eheband unauflöslich sein. Die indissolubilitas matrimonii, worin alle übrigen Gnaden, die zum unzertrennlichen Zusammenleben gefordert werden, eingeschlossen sind, bildet also das bonum oder die res sacramenti, jedoch nicht in dem Sinne, als ob die Unauflösbarkeit erst durch die Erhebung der Ehe zum Sakramente eingeführt worden wäre. Gemäfs der göttlichen Institution war die Ehe seit der Einsetzung im Paradiese unauflösbar. Nicht im Sakramente, sondern im Ehekontrakte

¹ lib. IV. dist. 31. qu. 1. Edit. Venet. 1597. fol. 53.

liegt der Grund der Unauflösbarkeit. Das Sakrament spendet nur die zur Wahrung der Unauflösbarkeit notwendigen Gnaden.¹

Da nun die Ehe vermöge der göttlichen Einsetzung unauflösbar ist, so kann bezüglich des Ehebandes nur Gott dispensieren. So hat er Jakob und andern Patriarchen gestattet, mehrere Frauen zu haben, und dem jüdischen Volke wegen seiner Herzenshärte durch Moses die Erlaubnis erteilt, dem mißliebigen Weibe den libellus repudii zu schreiben und von neuem zu heiraten. Christus hat jedoch diese Dispens aufgehoben und die ursprüngliche Einheit und Unauflösbarkeit wieder eingeführt.² Wenn Scotus hierbei die Ehe im Alten Bunde ein *matrimonium non perfectum* nennt,³ so versteht er darunter eine wahre, wirkliche Ehe, jedoch ohne sakramentalen Charakter. Erst durch Christus, welcher die unter Christen geschlossene Ehe zur Würde eines Sakramentes erhoben, wurde das *matrimonium* zu einem *matrimonium perfectum*.

Da der *doctor subtilis* in der 33. Distinktion Gott als den alleinigen Dispensator von der Unauflösbarkeit der Ehe bezeichnet und in der 31. auch dem *matrimonium ratum non consummatum* den Charakter einer wahren Ehe vindiziert, so pflegen sich jene Theologen, die dem Papste das Recht, vom *matrimonium ratum* zu dispensieren, nicht zuerkennen, wie auf Thomas von Aquin,⁴ so auch auf Scotus zu berufen.

Es liegt nicht in unserm Zwecke, diese Frage, die wir im letzten Abschnitte nochmals berühren werden, näher zu erörtern. Es sei bloß bemerkt, daß nach der Mehrzahl der Kanonisten und Theologen dem apostolischen Stuhle die Macht zusteht, das Band

¹ *Signum sacramenti est signum gratiae conferendae contrahentibus, ideo indissolubilitas ista non est ejus, ut est sacramentum novae legis, ideo dico, quod ista indissolubilitas convenit formaliter obligationi, quae remanet post, sed effective ista indissolubilitas est a priori, quia Deus per creationem est Dominus corporum . . . et quia Deus sic instituit, ideo debet esse obligatio pro perpetuo.* 1. IV. dist. 31. qu. 1. fol. 53. Edit. ejusd.

² 1. IV. dist. 33. fol. 54. 55. Edit. ejusd.

³ *Et tunc bonum sacramenti est indissolubile, ubi est matrimonium perfectum et nullum tale fuit in lege Moysi: sed in nova lege ibi est indissolubilitas et unitas unius cum una simul, quod est signum unitatis Christi ad ecclesiam.* dist. 33. q. 3. fol. 55.

⁴ s. 3. qu. 67. art. 2.

einer durch die *copula carnalis* nicht vollzogenen Ehe als aufgelöst zu erklären.¹

In der 32. Distinktion² stellt Scotus die Frage auf, wie es sich mit der Untrennbarkeit der Ehe dann verhalte, wenn der eine Teil vor der Konsummation der Ehe in einen von der Kirche approbierten Orden tritt. Bekanntlich wird nach katholischer Lehre die Ehe dadurch aufgelöst, so daß der in der Welt zurückgebliebene Teil zu einer neuen schreiten kann.³ Scotus erklärt aber diese Auflösbarkeit in einer Weise, die nicht befriediget. Er ist der Ansicht, daß der in der Welt zurückgebliebene und zu einer neuen Ehe schreitende Teil mit dem in den Orden getretenen geistiger Weise noch immer vereint bleibt, während er mit der neuen Ehehälfte leiblich (und geistig) vereinigt ist. »Non est inconueniens, quod sit uxor duorum simul, unius mente, et alterius carnaliter«. Besteht die geistige Vereinigung mit dem in den Orden getretenen Gatten fort, so ist der Ehekontrakt und damit die Ehe nicht gelöst, denn der Kontrakt bewirkt die Ehe; durch den Kontrakt wird der Ehestand gesetzt. Darum liegt die symbolische Bedeutung der Ehe als des Abbildes der Vereinigung Christi mit der Kirche schon im Kontrakte, bevor die Konsummation der Ehe erfolgt. Es muß also festgehalten werden, daß durch den Eintritt des einen Gatten in den Ordensstand die nicht konsummierte Ehe ganz aufgelöst wird und zwar durch ein positives göttliches Recht, das sich durch fortlaufende Tradition von den Aposteln vererbt hat, — ein Gegenstand, auf den wir nochmals zu sprechen kommen.

Scotus führt in der 32. Distinktion des weitem aus, daß das Band einer konsummierten Ehe durch den Eintritt des einen Teiles in den Ordensstand nicht nur nicht aufgelöst wird, sondern daß der Eintritt ohne die Einwilligung des andern Teiles nicht einmal stattfinden darf. Wenn daher auch der Mann der Frau die Erlaubnis erteilt, in einen von der Kirche approbierten Orden

¹ Siehe die ältere Litteratur für das Recht des Papstes bei Sanchez, *De matrimonio* lib. II. disp. 14. Edit. Brixiae 1624. p. 149—151, und die längere Abhandlung bei Perrone, *De matrimonio christiano* lib. III. p. 504 seqq. Romae 1858.

² l. IV. dist. 32. fol. 54. Edit. ejusd.

³ Vgl. c. 2 u. 14. extra (III, 32); Con. Trid. Sess. 24. c. 6.

einzutreten, so darf er doch keine neue Ehe schliessen.¹ Wohl kann er sie aber zurückfordern, wenn er ihr ohne Vorwissen des Diöcesanbischofes die Erlaubnis zum Eintritte erteilt hat und zur Leistung der ehelichen Pflicht nicht inhabil geworden ist. Dasselbe Recht steht unter gleichen Verhältnissen auch dem Weibe zu. Der zurückberufene Teil kann freilich wegen des Gelübdes die eheliche Pflicht nicht fordern, darf sie aber leisten.²

Aus diesen wenigen Andeutungen ist ersichtlich, daß Duns Scotus am Principe von der Unauflösbarkeit der Ehe festhielt. Eine gültig geschlossene und konsummierte Ehe darf in keinem Falle, auch nicht wegen Ehebruchs gelöst werden. Durch dieses Vergehen verliert bloß der schuldige Teil das Recht, die eheliche Beiwohnung zu fordern, und der unschuldige wird von der Pflicht befreit, sie zu leisten, ohne daß deswegen das Eheband gelöst wäre und eine Wiederheirat stattfinden könnte. Haben sich beide Gatten des Ehebruchs schuldig gemacht, so hat keiner das Recht, die eheliche Pflicht zu verweigern.³ Nach all' dem interpretierte der doctor subtilis die beiden Stellen Matth. V, 32. XIX, 9 nicht von der Auflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs, sondern von der bloßen Trennung der Bettgemeinschaft, der *separatio a thoro*.

¹ Vgl. c. 10. C. 33. q. 5. »Qui uxorem suam velare permiserit, aliam non accipiat, sed similiter convertatur.« c. 13. extra (III, 32) Innocent. III. Pisano episcop. »Cum autem vir et uxor una caro sint per copulam conjugalem effecti: nec una pars converti possit ad Dominum et altera in saeculo remanere: profecto non est alter conjugum recipiendus ad observantiam regularem, nisi reliquus perpetuum continentiam repromittat.« c. 4. extra (III, 32) Alexander III.

² Vgl. c. 1. extra (III, 32) »Praeterea utrum laicus uxoratus, qui praesentibus sacerdotibus et monachis ignorante episcopo de licentia et permissione uxoris monasterium ingressus, professionem fecit, uxore in saeculari habitu remanente nec transeunte ad religionem aut perpetuam castitatem vovente, ab Episcopo suo possit ad thorum revocari uxoris, an illa compellenda sit continentiam servare — dicimus, quod nisi uxor ad religionem transeat aut perpetuo castitatem servare promiserit, vir potest et debet de monasterio revocari.« c. 4. extra (III, 32) »Verum si ita uxor senex est et sterilis, quod sine suspicione possit esse in saeculo, dissimulare poteris, ut ea in saeculo remanente et castitatem promittente, ad religionem transeat vir ejusdem.«

³ Perdidit mulier jus petendi propter adulterium, et hoc si vir est innocens, quia si est adulter, tenetur reddere. lib. IV. dist. 32. fol. 54.

Fünfter Zeitabschnitt

v. J. 1300—1860.

NEUNZEHNTES KAPITEL.

a) Nicolaus von Lyra. b) Die durch Ludwig getrennte Ehe zwischen Johann von Böhmen und Margarita Maultasch.

a) Duns Scotus reihen wir seinen Ordensgenossen Nicolaus von Lyra († 1341), doctor planus et utilis, an, dessen Bibel-erklärung Luther mit Vorliebe benutzte, so daß es sprichwörtlich wurde: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset.

Nicolaus spricht im Kommentar zu Matth. V, 32 die Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches auf das bestimmteste aus. Moses hatte dem Manne gestattet, das Weib, das nicht Gnade bei ihm fand, zu entlassen und eine andere zu heiraten — nicht als etwas an sich Erlaubtes, sondern um dadurch ein größeres Übel, den Gattenmord, zu verhindern. Im Christentume ist die Entlassung des Weibes nur propter fornicationem erlaubt, und zwar in der Weise, daß der gemeinsame Haushalt und die Pflicht der ehelichen Beiwohnung aufgehoben werden, das Band der Ehe aber aufgelöst bleibt. Darum ist die Entlassene eine Ehebrecherin, wenn sie einen andern heiratet, und der sie nimmt, in gleicher Weise ein Ehebrecher.¹

¹ Tunc enim (sc. propter fornicationem) licitum est, eas (uxores) dimittere quantum ad habitationem et debiti reditionem: manet tamen vinculum per totam vitam. Et ideo dicit, quod si dimissa nubat alteri, committit adulterium et sic vir, qui eam dimiserit. Comment. in Matth. V, 32. Incunab. ex arcta valle ultra Basilean. birsam, altera augusti anno MDVII. Opp. Tom. I. fol. 21 b.

Ebenso interpretiert er Matth. XIX, 9¹ nicht von der Auflösung des Ehebandes, das bis zum Tode fortbesteht, sondern von der Aufhebung der äusseren Lebensgemeinschaft: »Intelligendum est quantum ad cohabitationem et debiti redditionem, non tamen quantum ad vinculum, quod non solvitur nisi per mortem.« Wenn Nicolaus bei Matth. XIX, 9 nach nisi ob fornicationem das »peccat et facit contra matrimonium« eingeschaltet wissen will, so ist es begründet, indem Christus die Entlassung nur propter fornicationem gestattet. Damit ist zugleich ausgedrückt, daß die bloße Entlassung, wenn sie auch nicht wegen πορνεία erfolgt, noch kein Ehebruch ist, wenn nicht zugleich eine Wiederheirat stattfindet. Ebenso entspricht es dem Zusammenhange, denjenigen, der nach der Entlassung des rechtmässigen Weibes eine andere heiratet, deswegen als Ehebrecher zu bezeichnen, weil er an das entlassene noch gebunden ist. »Qui aliam duxerit, moechatur, quia remanet adhuc matrimonii vinculum cum prima.« Dagegen möchten wir der Erläuterung des letzten Versteiles: »Qui dimissam a primo viro propter fornicationem duxerit, moechatur«² das »vel ex quacunque alia causa (dimissam)« hinzufügen, weil sonst ein Mißverständnis entstehen könnte. Ob das Weib wegen der fornicatio entlassen wurde oder aus einem andern Grunde, wird der, der es heiratet, zum Ehebrecher.

Das Recht der Entlassung, das wegen der fornicatio dem Manne zusteht, hat im gleichen Falle auch das Weib, und die Konsequenzen bezüglich der Wiederheirat sind für beide Teile dieselben, was Nicolaus im Kommentar zu I. Cor. VII, 10. 11 näher erläutert.³ Da die Ehe zur Zeugung, Ernährung und Erziehung der Kinder eingesetzt wurde, so ist es Vorschrift des Herrn, daß sich die Verehelichten nicht trennen, das Weib also den Mann nicht verlasse, ausser wegen Ehebruchs: »Non discedere uxorem a viro cadit sub praecepto: excepta causa fornicationis, quem casum excepit salvator.« Das Weib, obwohl unschuldig, darf keine neue Ehe eingehen, weil das Band einer vollzogenen Ehe nur durch den Tod des einen Teiles aufgelöst wird. Die fornicatio des Mannes oder des Weibes berechtigt bloß zur Trennung

¹ Comm. in Matth. XIX, 9. l. c. fol. 586.

² l. c.

³ Comm. in I. Cor. VII, 10. 11. Incunab. Tom. II. pp. 42 b. 43 a.

des gemeinschaftlichen Haushaltes und Verweigerung der ehelichen Pflicht: »Ex causa fornicationis probata potest dissolvi quantum ad thorum et quoad cohabitationem.«¹ Wie sich aber das Weib vom Manne nicht trennen mußte, in der Hoffnung, daß er sich bessern werde, so kann es auch nach der Trennung zu ihm zurückkehren und sich mit ihm versöhnen, ja es ist dazu sogar verpflichtet, wenn es nicht enthaltsam leben kann, denn bei seinen Lebzeiten kann es keinen andern ehelichen: »Quia non potest alteri nubere ipso vivente.«² Selbstverständlich gilt das unter gleichen Verhältnissen auch vom Manne.

b) In diese Zeit fällt die That Ludwigs des Bayern (1314—1347), der die zwischen dem böhmischen Prinzen Johann und Margarita Maultasch gültig geschlossene Ehe eigenmächtig trennte und Margarita seinem Sohne Ludwig, mit dem sie im dritten Grade der Blutsverwandtschaft stand, zur Frau gab. Der allgemeine Anstoß, den der König durch sein Vorgehen bei allen Bessergesinnten erregte, beweist zur Genüge, daß man dasselbe für ungesetzlich hielt. Zwar suchten unter andern zwei gelehrte Theologen, Marsilius von Padua, Doktor der Pariser Universität,³ und der englische Minoriten-Provinzial Wilhelm Occam⁴ nachzuweisen, daß dem Könige in Eheangelegenheiten dieses Recht zustehe; es ist jedoch anerkannt, daß sie ihre Argumente mehr aus äußeren Veranlassungen, besonders den bestehenden Gegensätzen zwischen König und Papst, als aus inneren Gründen und der Natur der Sache entlehnten, — daß sie sich mehr von persönlichen Interessen, als der Liebe zur Wahrheit leiten ließen.⁵

¹ l. c. p. 42 b.

² l. c. p. 43 a.

³ Marsilii Patavini tractatus de jurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus. Bei Melchior. Goldasti Monarchia S. R. I. Tom. II. Francof. 1614. pp. 1383—1391.

⁴ Guilielmi de Ockam Angli ex ordine Minorum tractatus de jurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus a. 1342. Bei M. Goldast. l. c. Tom. I. Hanoviae 1612. pp. 21—24.

⁵ »Sie hatten dazu zunächst mehr äußere Veranlassungen als innere Gründe.« Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Ehe, Göttingen 1826. S. 370. »Es mangelte ihnen durchaus an inneren Gründen. Occam war ein strenger Franziskaner, und schon deswegen ein Feind des Papstes, weil dieser die strenge, buchstäbliche Auslegung der Armutsregel

Im wesentlichen vertreten beide die gleichen calvinistischen Ansichten über die kirchliche Gewalt, nur daß Occam etwas vorsichtiger und gemäßigter ist. Der Kaiser (Ludwig der Bayer) hat in Ehesachen dieselbe Jurisdiktion, wie seine Vorgänger, die heidnischen Kaiser, denn die christliche Religion beraubt niemanden seines Rechtes. Jenes Recht, welches Philippus Arabs und Konstantin d. Gr. besaßen, besitzen auch jetzt noch die römischen Kaiser, wenigstens in jenen Fällen, in denen die hl. Schrift keine ausführliche Bestimmung enthält. Darum darf der Kaiser gegen die Kirchengesetze vorgehen, sobald er erkennt, daß deren Beobachtung den Gläubigen zum Unheil gereicht. Denn dem hl. Petrus hat Christus nur die Gewalt gegeben, seine Schäflein zu weiden, nicht aber, sie zu schlachten. Nun verbietet das göttliche Gesetz nicht, daß sich Ludwig, der Markgraf von Brandenburg, mit Margareta Maultasch vermähle; denn Margaretas vorhergehende Ehe mit dem Könige Johann von Böhmen war ungültig. Deshalb hat der Kaiser das Recht, die für das Staatswohl notwendige Verbindung zu verordnen, ohne daß er hierzu der Dispens des Papstes bedarf, der ja ohnehin nicht den Namen eines Apostolicus, sondern den eines Apostaticus verdient und der ein erklärter Feind des Kaisers ist. Niemand ist aber verpflichtet, in den wichtigsten Angelegenheiten zu seinem Todfeinde die Zuflucht zu nehmen. — Zwar sagt man, daß die Sakramente und die geistlichen Angelegenheiten nur von der Kirche verwaltet und gespendet werden können. Hierauf ist jedoch zu erwidern, daß nicht alle Sakramente nur von Geistlichen gespendet werden können; auch ein Laie kann z. B. die Taufe spenden. Nur die rein geistlichen Angelegenheiten, d. h. solche, die in der heil. Schrift geregelt werden, unterstehen dem Papste; alle übrigen kirchlichen Angelegenheiten werden von der Staatsgewalt geordnet. Durch die Worte: *Quaecunque ligaveris super terram . . .* Matth. XVI, 19 wurde dem hl. Petrus nicht eine unumschränkte, sondern nur eine beschränkte Gewalt gegeben; denn sonst wäre die Gewalt

nicht gebilligt hatte. Auf gleiche Weise suchte Marsilius die Sache des Kaisers zu verteidigen, aber doch mußte er selbst zugeben, daß die Frage: ob eine Ehe nach göttlichen Gesetzen erlaubt sei? von Bischöfen und Priestern beantwortet werden müsse.« Göschl, Versuch einer historischen Darstellung der Ehegesetze. Aschaffenburg 1832. p. 152 ff.

der Nachfolger Petri gleich der Gewalt Christi, und sie könnten Sakramente einsetzen und das Evangelium abschaffen nach Belieben. Dann wären alle Menschen Sklaven des Papstes, was der Freiheit des Evangeliums entgegengesetzt ist. Sowie die Klöster ihre Angelegenheiten gerne regeln, ohne zum Bischof die Zuflucht zu nehmen, so soll auch das Staatsoberhaupt von dem ihm inwohnenden Rechte Gebrauch machen und jene Eheangelegenheiten, über die in der Bibel nichts bestimmt ist, selber regeln ohne Rekurs zum Papste (vgl. Occam de jurisdict. Imperat. in caus. matrim. l. c.). Auf diese heterodoxen Ansichten, die bei Marsilius eben so grell auftreten und sich bei spätern Schriftstellern wiederholen, erwidern wir folgendes:

Der christliche Kaiser hat in Ehesachen soferne nicht »dieselbe Jurisdiktion, wie die heidnischen Kaiser«, als im Heidentume die Ehe bloß ein bürgerlicher Vertrag war und als solcher der Jurisdiktion des Kaisers allein unterstand, die christliche Ehe aber zugleich ein Sakrament ist und als solches in den Bereich der Kirche gehört. — Die Ehe zwischen Johann und Magareta war nicht ungültig, sondern gültig geschlossen, gültig geschlossene Ehen werden aber in der Schrift als unauflösbar bezeichnet (Marc. X, 11. 12. Luc. XVI, 18. 1. Cor. VII, 10. 11), sind also von »jenen geistlichen Angelegenheiten, die in der Schrift geregelt sind und dem Papste unterstehen«, nicht ausgenommen. — Das Sakrament der Taufe steht ebenfalls unter der Verwaltung der Kirche, trotzdem es »auch ein Laie spenden kann«, denn die Bestimmung, daß er es gültig spenden kann, hat die Kirche erlassen. — Daß Christus durch die Worte: Quaecunque ligaveris . . . Matth. XVI, 19 dem Papste »keine (vollkommen) unumschränkte Gewalt verliehen hat«, ist richtig, denn die Gewalt des Papstes ist durch das Gesetz Christi, das er nicht überschreiten darf, beschränkt. Und eben deswegen kann er nicht »Sakramente einsetzen und das Evangelium abschaffen nach Belieben«. Wenn der Papst gegen das Gesetz Christi Verordnungen treffen könnte, dann wären die Menschen allerdings »Sklaven des Papstes«. Nun sind aber die Verordnungen des Papstes, wenn er ex cathedra spricht, die verläßliche, weil unfehlbare Anwendung des Gesetzes Christi auf das Leben, welches Gesetz uns nicht zu Sklaven macht, sondern zur Freiheit der Kinder Gottes erhebt (Gal. IV, 31.

V, 13). — Wenn die Klöster »ihre Angelegenheiten gerne regeln, ohne zum Bischofe die Zuflucht zu nehmen«, so sind sie dabei doch an die Ordenssatzungen, die vom Papste gutgeheißsen sind, gebunden.

ZWANZIGSTES KAPITEL.

Das Konzil von (Ferrara-) Florenz 1439.

a) Vorbemerkungen.

Obwohl auf der allgemeinen Kirchenversammlung von (Ferrara-) Florenz die Frage über das Eheband nicht eigens verhandelt, nicht einmal unter die Differenzpunkte zwischen der lateinischen und griechischen Kirche aufgenommen, sondern erst nach erfolgter Vereinigung mit Rücksicht auf die Sitte der Griechen, die Ehen aufzulösen und neue zu schließen, zur Sprache gebracht wurde, so müssen wir doch auf dieses Konzil eine besondere Rücksicht nehmen, weil man sich vielfach auf dasselbe berief zum Beweise, daß die Unauflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches sowohl von seiten der Lateiner als Griechen als eine bloße Disciplinavorschrift und nicht als eine Glaubenslehre angesehen wurde.¹

¹ Vgl. Th. Dolliner, Erläuterung des 2. Hptst. d. allgem. bürgerl. Gesetzb. 2. T. S. 6. Wien 1835. »Aus den Akten des Concil. Florent. geht hervor, daß die Lehre von der Auflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches von der Kirche nicht für ketzerisch gehalten wurde.«

Lasaulx, Übereinstimmung der franz. Ehetrennungsgesetze mit Gotteswort. Koblenz 1816. S. 131. »Da sich die kath. Kirche nach dem Grundsätze aller Gottesgelehrten mit einer andern auf keine andere Weise vereinigen kann, als daß die Kirche, welche mit ihr vereinigt werden soll, auch zugleich alle Dogmen der ersten annehme, so muß aus dem, daß das Concil. Florent. der griechischen Kirche ihre Grundsätze in Ansehung der Auflöslichkeit des Ehebandes gelassen hat, geradehin folgen, daß die Väter des gedachten Konzils die Unauflöslichkeit der Ehe nicht zum Glaubenssatz gezählt haben.«

Batz, Harmonie der neuesten bayr. Ehescheidungsgesetze mit Schrift und Tradition. Bamberg und Würzburg 1809. S. 101. »Man sah schon damals (auf dem Conc. Florent.) die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe in jedem Falle nicht als wesentliche Lehre des Katholicismus an, sondern als bloße Disciplinarsache, in welcher ohne Gefahr einer Heterodoxie man andere Meinungen und andere Gewohnheiten haben könne.«

Seit wann in der griechischen Kirche die Praxis, wegen Ehebruchs Ehen zu trennen und neue zu schließen, allgemein wurde, läßt sich nicht bestimmen. Nur so viel ist gewiß, daß die unreine Sitte immer mehr überhand nahm, nachdem die Kirche in eine sklavische Abhängigkeit vom Staate geraten war und einige Bischöfe die Ehe des Kaisers Konstantin VI, die er nach Entlassung seiner rechtmäßigen Frau schloß, approbiert hatten.¹ Nichtsdestoweniger glauben wir nachweisen zu können, daß die griechische Kirche, auch nachdem diese Praxis allgemein geworden war, noch zur Zeit des Konzils zu (Ferrara-) Florenz die Unauflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs als göttlich geoffenbarte Lehre anerkannte.

Im 9. Jahrhundert hatte der Patriarch Photius und im 11. Michael Cerularius auch die unbedeutendsten Differenzpunkte in der Lehre und Praxis zwischen der lateinischen und griechischen Kirche sorgfältig aufgesucht, um die Trennung der griechischen Kirche herbeizuführen und zu rechtfertigen; daß sie aber der lateinischen die Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe zum Vorwurfe gemacht hätten, finden wir nicht.

Im Cirkularschreiben des Photius an die Erzbischöfe des Orients wird hinsichtlich der Ehedisciplin den Lateinern bloß das vorgeworfen, daß sie Verehelichte nur unter der Bedingung zur Ordination zulassen, daß sie mit ihren Frauen keine Gemeinschaft mehr pflegen, während das Evangelium lehrt, daß der Mensch das nicht trennen darf, was Gott vereinigt hat, und der Apostel, daß derjenige, der an das Weib gebunden ist, keine Lösung suchen soll.² Demnach giebt die Encyklika des Patriarchen Zeugnis

Mainzer Monatsschrift von 1787. S. 817. »Merkwürdig und ganz entscheidend für die Behauptung, daß die Unauflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs bloß eine Disciplinarsache sei, scheint der Vorgang auf der Synode zu Florenz zu sein. . . . Man liefs sie (die Griechen) in dem Besitze ihrer Praxis, das Eheband zu trennen, aus dem Grunde, weil Griechen und Lateiner in Glaubenssachen einig wären.«

¹ Vgl. Mansi, Coll. Conc. Tom. XIV. pp. 15—16. *Episcopi in concil. Const. an. 809 congregati scelestissimum protulerunt decretum, ut conjugium Constantini cum Theodote, vivente adhuc legitima conjuge . . . ex dispensatione legitimum dici deberet.*

² *Quoniam in Romanorum ecclesia traditum esse accepimus Canonis loco eos, qui diaconi vel sacerdotii ordinationem obtinere debent, profiteri, quod non*

von dem Glauben der griechischen Kirche an die Unauflösbarkeit der Ehe.

Im Briefe, den Michael Cerularius, Patr. von Konstantinopel, und Leo von Achrida, Metropolit von Bulgarien, an den Bischof Johannes von Trani in Apulien richteten, mit dem Auftrage, ihn sämtlichen fränkischen Bischöfen, Priestern, Mönchen, dem ganzen Volke und dem Papste mitzuteilen, geschieht unter den den Lateinern bezüglich der Feier der Eucharistie, des Fastens, der Unterlassung des Allelujagesanges . . . gemachten Vorwürfen der Ehe-disciplin keine Erwähnung.¹

Das Schreiben des Michael Cerularius an Petrus, Bischof von Antiochien, in dem gegen die Lateiner alle möglichen Beschuldigungen erhoben werden: daß sie das Fleisch erstickter Tiere essen, daß Priester den Bart scheren, die Bischöfe Fingerringe tragen, enthält bezüglich der Ehe nur die beiden Anschuldigungen, daß die Lateiner Verheiratete nicht ordinieren und daß bei ihnen zwei Brüder zwei Schwestern heiraten.²

Auch im Briefe des Papstes Nicolaus I. an Hincmar, Erzbischof von Rheims, und die gallischen Bischöfe, in welchem er sie auffordert, die verschiedenen von den Griechen den Lateinern gemachten Vorwürfe zu widerlegen, findet sich keine Andeutung, daß die Griechen die Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe

amplius cum suis uxoribus jungantur, nos legitimas nuptias confirmari volumus et rectas haberi . . . Quapropter si quis inventus fuerit dignus, ut diaconus vel subdiaconus ordinetur, iste nullo pacto prohibeatur ad hujusmodi gradum ascendere propter uxorem, nec ordinationis tempore ab illo petatur profiteri, ut a legitima cum propria uxore conversatione abstineat, ne hoc pacto cogamur, nuptias vituperare, quae sunt a Deo lege sancitae . . . Et evangelii vox clamat aperte: Quod Deus conjunxit, homo non separet. Cum etiam apostolus doceat, venerandas esse in omnibus nuptias . . . et apertis verbis asserat: Ligatus es uxori, noli quaerere solutionem . . . Photii Encycl. ad patriarch. sedes Orient. Bei Baronius, Annal. eccles. Tom. X. pp. 251—252. Edit. Colon. 1609.

¹ Epist. Michael. Cerul. et Leonis arch. Acrid. metrop. Bulg. ad Joannem, episc. Tranensem. Bei Baron. Annal. eccles. Tom. XI. pp. 210—211. Edit. ejusd.

² Praeter haec nuptias sacerdotum prohibent, illos scilicet, qui uxores habent, ut nullo pacto sacerdotii dignitatem consequantur, permittunt, sed in-nuptos manere volunt eos, qui sacerdotes esse cupiunt. Duo (etiam) fratres duas ducunt sorores. Epist. Cerul. ad Petr. episcop. Antioch. Bei Baronius, Tom. XI. p. 226. Edit. ejusd.

angegriffen hätten.¹ Das Gleiche erhellt aus den beiden Schreiben des Papstes Leo IX. an Michael Cerularius² und an Petrus, B. von Antiochien,³ die unter den Differenzpunkten nur den Primat der römischen Kirche, den Ausgang des hl. Geistes vom Vater und Sohne und die Feier der hl. Messe mit ungesäuerten Broten anführen.

Unter den Irrtümern, deren Michael Cerularius und die griechische Kirche von den päpstlichen (Leo IX.) Legaten, dem Kardinal Humbert und Petrus, dem Erzbischof von Amalphi, beschuldigt werden, wird ihnen bezüglich der Ehe nur das vorgehalten, daß sie dieselbe den Dienern der Kirche gestatten: »Sicut Nicolaitae carnales nuptias concedunt et defendunt sacri altaris ministris.«⁴

Da nun Photius und Cerularius in den für die bezweckte Kirchenspaltung berechneten Schriften die Lehre der römischen Kirche von der Unauflösbarkeit der christlichen Ehe nicht angriffen, obwohl ihnen das ein geeignetes Mittel gewesen wäre, die Volksmenge für sich zu gewinnen, so schloß man daraus, daß sie dieselbe nach göttlicher Institution für unauflösbar hielten und darum Matth. V, 32 und XIX, 9 von der Trennung der äußeren Lebensgemeinschaft, nicht aber von der Auflösbarkeit des Ehebandes interpretierten. Diese Interpretation vertraten, wie wir gesehen haben, auch Oecumenius, Bischof von Tricca (um 990), und Theophylact, Erzbischof von Achrida († 1107).⁵ Wenn die griechischen Kanonisten Zonaras und Balsamon (12. Jhdt.) die Auflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs verteidigten,⁶ so war trotz dieser Trübung der Glaube an die Unauflösbarkeit der Ehe zur Zeit des Konzils von (Ferrara-) Florenz 1439 nicht erloschen, wie es sich aus den Verhandlungen bei der Wiedervereinigung mit der römischen Kirche nachweisen läßt.

¹ Nicol. I. ad Hincmar. et Gall. episcop. Bei Alexand. Natal. hist. eccles. Tom. VI. p. 246. Edit. Paris. 1730.

² Bei Mansi, Concil. collect. Tom. XIX. pp. 635—655 u. 663—666.

³ Mansi, Tom. XIX. pp. 660—663.

⁴ Commemoratio brevis rerum a legat. apost. sedis Constantinopoli gestarum. Mansi, Tom. XIX. p. 678.

⁵ Vgl. S. 94. 98.

⁶ Vgl. XV. § 19. S. 101 ff.

b) Verhandlungen vor, bei und nach der
Wiedervereinigung.

Die Griechen waren gekommen, nicht um angeklagt zu werden, sondern von den Lateinern Rechenschaft zu fordern und alle Zweifel und Bedenken, die sie gegen den Lehrbegriff der lateinischen Kirche hätten, vorzubringen. »Advenerunt autem ad disputandum sine contentionis tamen vitio aut pertinaciae studio« schreibt Papst Eugen IV. in der Konstitution: Gloria in altissimis Deo.¹ Demgemäß forderte Marcus, Metropolit von Ephesus, in der dritten Sitzung die Lateiner auf, den Grund anzugeben, warum sie im Symbolum das filioque hinzugefügt hätten.² »Wir haben den Anfang gemacht«, erklärte er in der vierten Sitzung, »und wollen alles vorbringen, was wir vorzubringen haben«.³ »Es ist nötig, daß wir zuerst unsere Bedenken vorbringen und dann euere Antwort vornehmen«, urgierte der Erzbischof von Nicäa.⁴

Da nun die Griechen nur zwei Punkte in die Konferenz zogen, das Dogma von dem Ausgange des hl. Geistes und die Rechtmäßigkeit des dem Symbolum von Nicäa-Konstantinopel beigefügten Zusatzes »filioque«, bezüglich der Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe aber, an der die Lateiner festhielten, nichts vorbrachten, müssen sie dieselbe als richtig anerkannt haben. Das geht unter anderm aus dem für die Armenier bestimmten Dekrete Eugens IV. hervor, das den Zweck hatte, die Wahrheiten des orthodoxen Glaubens kurz darzustellen, und unter Zustimmung der Florentiner-Kirchenversammlung erlassen wurde.⁵ Nun wird aber im Dekrete die Ehe auch im Falle des Ehebruches für unauflösbar erklärt. Die Ehe ist unzertrennlich, weil sie ein Abbild der unteilbaren Vereinigung Christi mit der Kirche ist. Zwar ist es erlaubt, des Ehebruches wegen das eheliche Zusammenleben auf-

¹ Philipp. Labbei, *Sacr. Concil.* Tom. XIX. p. 1198.

² Quoniam nos rationem additamenti reposcimus. Labb., T. XVIII. p. 49.

³ Nos initium fecimus et volumus dicere, quaecunque habemus. Labb., Tom. XVIII. p. 57.

⁴ Labb., Tom. XVIII. p. 60.

⁵ Tandem expedire judicavimus, ne ulla in futuro de fidei veritate apud ipsos Armenos haesitatio esse valeat . . . ut sub quodam brevi compendio orthodoxae fidei veritatem . . . sacro hoc approbante Florentino concilio, ipsis oratoribus ad hoc consentientibus, traderemus. Labb., Tom. XVIII. p. 543.

zuheben, unerlaubt aber, eine neue Ehe einzugehen, denn das Band einer rechtmäßig geschlossenen Ehe ist ein immerwährendes.¹

Freilich liefse es sich fragen, warum der Papst, der die griechischen Bischöfe und Erzbischöfe zweimal aufforderte, über die Lehre vom Reinigungsorte, von dem Primate des römischen Stuhles, von der Materie des Altarssakramentes und der Transsubstantiation sich zu erklären,² sie nicht auch hinsichtlich ihres Glaubens an die Unauflösbarkeit der Ehe interpellierte. Wufste man es in Rom nicht, daß die Griechen wegen Ehebruchs, ja wohl auch aus andern Gründen Ehen, auch nachdem sie schon konsummiert waren, trennen ließen und neue Verbindungen eingingen? Wohl wufste man es, wufste es aber auch, daß diese unreine Sitte schon vor der durch die ehrgeizigen Patriarchen von Konstantinopel herbeigeführten Kirchenspaltung eingerissen und der vom Interesse der Sinnlichkeit befangenen Volksmenge willkommen war, die, nachdem die Auflösbarkeit der Ehe und die Theorie von der Allgewalt des Staates selbst von kirchlich sein sollenden Versammlungen sanktioniert wurde,³ in dem, was einmal gesetzlich gestattet zu sein schien, nichts Unerlaubtes mehr erblickte. Da infolgedessen dieser Unfug schwer abzustellen war und nicht auf einem dogmatischen Irrtume, sondern einem verjährten Mißbrauche beruhte, so nahm der Papst die Abstellung desselben nicht unter die Bedingungen der Wiederaufnahme der Griechen in die Kirchengemeinschaft auf.

¹ Septimum est sacramentum matrimonii . . . Assignatur autem triplex bonum matrimonii. Primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei. Secundum est fides, quam unus conjugum alteri servare debet. Tertium indivisibilitas matrimonii, propter hoc, quod significat indivisibilem conjunctionem Christi cum Ecclesia. Quamvis autem ex causa fornicationis liceat thori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit. Eug. IV. decret. ad Armen. Bei Labb., Tom. XVIII. p. 550.

² Sess. XXV. Bei Labb., Tom. XVIII. pp. 502. 511.

³ Postquam episcopi ibidem (in conciliab. Const. II. an. 809) congregati . . . universam ecclesiam catholicam suos errores aversantem anathematis sententia perstrinxissent, scelestissimum protulerunt decretum, ut conjugium Constantini cum Theodote, vivente adhuc legitima conjuge, quam in monasterium detruserat, ex dispensatione legitimum dici deberet. Addiderunt in gratiam imperatoris nefariam et plane pudendam sententiam, hanc nimirum: Leges divinas adversus reges nihil posse, Mansi, Tom. XIV. pp. 15—16.

Allein deswegen liefs es der Papst nicht an Versuchen fehlen, die gesunkene Disciplin nach der reinen Glaubensform zu verbessern. Nachdem die Vereinigung der lateinischen und griechischen Kirche geschehen war, stellten die Lateiner mehrere Fragen an die Griechen: warum sie bei der hl. Messe aufser dem hl. Brote noch andere Brotstückchen aufstellten, warum die Firmung auch von Priestern gespendet werde, warum man die Toten vor dem Begräbnisse mit Öl salbe . . ., warum sie die Ehen auflösten, da doch der Herr sagt: »Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht scheiden«: „*Καὶ δι' ἣν αἰτίαν χωρίζετε τὰ ἀνδρόγυνα, τοῦ κυρίου εἰπόντος· οὗς ὁ θεὸς ἔζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω*“, und warum sie nicht hier in Florenz einen Patriarchen wählen. Auf diese Fragen antwortete der unionsfreundliche Bischof Dorotheus von Mitylene, und seine Antwort befriedigte die Lateiner in allen Punkten, zwei ausgenommen: die Ehescheidung und die Patriarchenwahl betreffend. Nun ersuchte Papst Eugen IV. den Kaiser Johannes VIII. Paläologus, er möchte einige gelehrte Metropoliten zu ihm schicken, um über die beiden Punkte mit ihm zu verhandeln. Der Kaiser aber schickte einige Bischöfe, die von der Sache nicht viel verstanden und die auf die Interpellation des Papstes betreffs der beiden Punkte erklärten, dafs sie aus Mangel an Vollmacht nicht antworten könnten und die Sache dem Kaiser vortragen würden, damit er Antwort gebe. — Einige Tage später berief der Papst alle orientalischen Bischöfe zu sich, die noch nicht abgereist waren, und gab ihnen einige Mahnungen und Ratschläge, die geeignet sind, die Frömmigkeit und die Kirche zu befestigen: 1. Die Praxis, die Ehen zu trennen, über die sich alle beklagen, bedarf der Verbesserung: *Καὶ πρῶτον λέγω, ὅτι πάντες γογγύζουσι περὶ τῶν διαζυγίων τῶν συνοικεσίων, καὶ δεῖται τὸ τοιοῦτον διορθώσεως*; 2. der Unionsfeind Marcus Eugenicus mufs zur Rechenschaft gezogen werden; 3. soll schon in Florenz statt des verstorbenen Patriarchen von Konstantinopel ein neuer gewählt werden.

Die Griechen anerkannten es, dafs der Papst sehr billig und weise gesprochen habe (*Ὅσα ὥρισεν ἡ μακαριότης σου ὑπάρχουσι δικαιοτάτα καὶ σοφώτατα*), allein sie könnten darauf keine zureichende Antwort geben, ohne zuvor die noch übrigen Kirchenfürsten und den Kaiser beraten zu haben. Ihre Privatansicht sei

es indessen, daß diese drei Forderungen, so gerecht und notwendig sie erscheinen, jetzt doch nicht an der Zeit seien: *οὐ τοῦ παρόντος καιροῦ εἶναι ταῦτα, εἰ καὶ δίκαιά εἰσιν καὶ ἀναγκαῖα*. Ehen würden nicht ohne gerechte Gründe getrennt: *ἐπεὶ τὰ συνοικέσια ἡμῶν οὐκ ἀλόγως χορίζονται*; Marcus von Ephesus soll zur Verantwortung gezogen werden; bezüglich der Patriarchenwahl sei es Sitte, daß sich die ganze Eparchie an derselben beteilige und daß die Konsekration im Haupttempel zu Konstantinopel stattfinde. — Nachdem der Papst sie nochmals ermahnt hatte, zogen sie ab und brachten die Angelegenheit dem Kaiser vor, der ihnen verbot, auf die drei Punkte eine weitere Antwort zu geben.¹

Wenn die Griechen die Forderung des Papstes, die Ehetrennungen abzustellen, als billig und weise, als gerecht und notwendig bezeichnen, so anerkannten sie damit die verpflichtende Kraft des göttlichen Gesetzes, auf das der Papst hingewiesen hatte und nach welchem der Mensch das nicht trennen soll, was Gott verbunden hat, leugneten also das Dogma von der Untrennbarkeit der Ehe nicht und suchten nur die demselben widersprechende Praxis damit zu rechtfertigen, daß sie zu Ehetrennungen gerechte Gründe hätten. Wie sehr sie sich übrigens dabei von der weltlichen Macht beeinflussen ließen, beweist die wiederholte Erklärung, daß sie in dieser Angelegenheit zuerst den Rat des Kaisers einholen müßten.

Wenn die Griechen die Unlösbarkeit des Ehebandes nicht als göttlich geoffenbarte Lehre anerkannt hätten, so würde der rachsüchtige, unionsfeindliche Erzbischof von Ephesus, Marcus Eugenicus, der das Unionsdekret nicht unterschrieb, im Vereine mit fanatischen Mönchen durch Lügen und Übertreibungen die Union bekämpfte und wieder aufzuheben suchte,² den Vorwurf nicht gespart haben, daß man den Griechen im Punkte der Ehe eine heterodoxe Ansicht unterschoben habe, besonders nachdem Papst Eugen IV. in der Instruktion für die Armenier erklärt hatte, daß die Ehe auch im Falle des Ehebruches nicht aufgelöst werde

¹ Labb., Tom. XVIII. pp. 534—538. Harduini Act. Conc. Tom. IX. pp. 430—432.

² Hefele, Konz.-Gesch. Bd. VII. S. 407. 719. 739. Bd. VIII. S. 55. 57.

und darum keine Neuheirat, sondern nur die »separatio thori« stattfinden dürfe.

Entscheidend für den Glauben der griechischen Kirche an die Unauflösbarkeit der Ehe ist das Zeugnis des Patriarchen von Konstantinopel, Jeremias, im 16. Jhdt. Als die Reformatoren an die griechische Kirche sich wandten und mit derselben einen und denselben Glauben zu haben vorgaben, wies sie Jeremias als der oberste Kirchenvorsteher der Griechen mit Unwillen zurück und erklärte sich unter anderm auch über die Ehe in einer Weise, daß man nicht zweifeln kann, daß die Griechen das Dogma von der Unauflösbarkeit anerkannten, wenn sie auch nach dem Beispiele der Voreltern unter gewissen Umständen die Ehen trennten. Die Ehe, lehrt Jeremias, ist von Gott selbst im Paradiese eingesetzt und sanktioniert worden. Nachdem Christus, das Heil der Welt, erschienen war, hat er sie bestätigt, und bekräftiget, teils durch die Teilnahme am Hochzeitsfeste zu Kana, teils dadurch, daß er das mosaische Gesetz, nach welchem das Weib nach Ausstellung des Scheidebriefes entlassen werden durfte, vervollkommnete, indem er lehrte, daß es im Anfange nicht so gewesen und daß den Juden jene Erlaubnis nur wegen der Herzenshärte erteilt wurde. Was Gott selbst verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen.¹

Als Papst Benedikt XIV. durch die Konstitution: »Etsi pastoralis« vom 26. Mai 1742, § 8 hinsichtlich der italienischen Griechen den Bischöfen verordnete, es nicht zuzulassen oder zu dulden, daß unter griechischen Eheleuten die Ehen dem Bande

¹ »Matrimonium inprimis ab ipso Deo . . . ab initio institutum sanctumque est tum, cum in paradiso Adamum cum Eva conjunxit. Post vero ubi mundi salus apparuit, ab ipso Christo Jesu confirmatum, partim dum primo miraculo conversae aquae in vinum honestatur, partim dum Mosaica lex, quae dato libro repudii dimittere permittebat, in ea parte clare perficitur; illudque docetur, a principio sic non fuisse, sed propter duritiam cordis eorum, qui legem acceperant, id concessum esse. Et illis item verbis: Quos Deus conjunxit, hominem separare non debere. Sic a principio creationis sacramentum hoc institutum est. In novo autem ita, ut dictum est, sacramentum confirmatum est.« Censura orient. eccles. de praecip. nostr. saec. haereticorum dogmatibus, Hieremiae Constant. Patriarchae . . . ad Germanos graece conscripta, a Stanisl. Socolovio in Latinum conversa. Colon. 1581. c. VII. De numero et natura Sacrament. p. 116. 117.

nach getrennt und neue geschlossen würden, die null und nichtig wären, beschwerten sich die unierten Griechen nicht darüber, was aber der Fall gewesen wäre, wenn sie nicht geglaubt hätten, daß die Offenbarung Ehetrennungen verbiete.

EINUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Dionysius Chartusianus. Alfons Tostatus. Erasmus. Cajetan. Ambrosius Catharinus. Luther. Bucer. Melanchthon. Calvin.

Im 15. Jahrhundert sind es besonders zwei Zeugen, auf die wir für den Glauben an die Unauflösbarkeit der Ehe auch im Falle des Ehebruches hinweisen möchten, der vielseitige Gelehrte Dionysius Carthusianus und der scharfsinnige Bischof von Avila, Alfonsus Tostatus.

§ 22.

a) **Dionysius Carthusianus**, † 1471 und b) **Alfons Tostatus**, † 1455.

a) Dionysius Carthusianus, auch Dionysius Rickel und Dionysius von Leuwis genannt, geb. 1403 zu Looy, in der belgischen Provinz Limburg, damals zur Diöcese Lüttich gehörig, betrieb von Jugend auf mit besonderm Eifer die biblischen und exegetischen Studien, deren Frucht seine Enarrationes oder Commentarii zu sämtlichen Büchern des Alten und Neuen Testamentes sind. Was speciell unsere Frage betrifft, so bezeichnet Dionysius in den Erörterungen zu Matth. V, 32 die von Moses dem Manne gegebene Erlaubnis, das mißliebige Weib zu entlassen, als eine Dispens, durch welche ein größeres Übel, der Mord, verhütet werden sollte, während die Juden die Entlassung des Weibes als etwas an sich Gutes und Befohlenes betrachteten. Indem Christus diesen Irrtum widerlegt, erklärt er das Band der Ehe als unauflöslich und im Falle des Ehebruches nur eine Scheidung von der äußern Lebensgemeinschaft für erlaubt. Auffallend ist es, daß auch Dionysius unter *πορνεία* Matth. V, 32 nicht bloß den fleischlichen, sondern auch den geistlichen Ehebruch, d. i. den Götzendienst verstand, wenn er nicht dabei an 1. Cor. VII, 15 dachte.

Wegen fleischlicher *πορνεία* ist selbst die Aufhebung der äußern Lebensgemeinschaft nicht gestattet, wenn das Weib von

jemanden, den sie für ihren Mann hielt, überlistet wurde, wenn sie der Mann selbst preisgegeben, sich selbst eines Ehebruches schuldig gemacht hat¹ u. s. w. — Fälle, die sich bereits bei Papst Cölestin V. aufgezählt finden.²

In gleicher Weise bezeichnet Dionysius in der enarratio zu Matth. XIX, 6—9 das Band der Ehe für unauflöslich. Auch in dem Falle, daß einer oder beide Gatten nach wechselseitiger Übereinstimmung und gestützt auf die Auktorität der Kirche in den Ordensstand eintreten, wird es nicht gelöst. Nur die Pflicht der ehelichen Beiwohnung und der äußern Lebensgemeinschaft hört auf. So verhält es sich auch nach der Entlassung des Weibes um des Ehebruches willen. Trotz der Trennung von der äußern Lebensgemeinschaft und der Befreiung des unschuldigen Teiles von der Pflicht, dem schuldigen ehelich beizuwohnen, besteht das Band der Ehe, so lange beide Gatten leben, fort. Zugleich wird der Grund angegeben, warum der Mann das treubruchige Weib, das im Ehebruche verharret, entlassen soll: Damit es nicht den Anschein habe, als würde er ihr Verbrechen billigen, und damit nicht bezüglich der Angehörigkeit der erwarteten Kinder eine Ungewissheit entstehe.³

¹ »Ego autem dico vobis, quia omnis qui dimiserit i. e. a se expulerit uxorem suam, excepta fornicationis causa, corporalis vel spiritualis, videlicet idololatriae, facit eam moechari i. e. dat ei occasionem adulterandi, ex quo patet, quod divortium sit illicitum, et quod illa toto tempore vitae suae maneat uxor prioris mariti, si vixerit. Et qui dimissam nupserit, adulterat, quia alterius viri uxorem sumit in conjugem agnoscitque eam. Propter utramque autem fornicationem praedictam, videlicet adulterium et idololatriam, licet relinquere conjugem seu maritum quantum ad cohabitationem et debiti reditutionem . . . Sunt autem varii casus, in quibus propter fornicationem corporalem non licet relinquere conjugem, scilicet si mulier ab alio sub specie proprii viri sit cognita, vel si vir illam prostituit, vel ipse quoque adulter existat etc.« Dionys. Carthus. in 4 Evangel. Enarrat. Edit. Colon. 1533. fol. XX. art. XI.

² Siehe Kap. XVII. d. S. 113.

³ »Dico autem vobis, quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem« i. e. adulterium, propter quod dimittenda est, si perseveret in eo, ne maritus videatur ejus malitiei consentire et quia ex adulterio sequeretur incertitudo de prole, cujus esset, »et aliam duxerit« illa vivente »moechatur« adulterium committendo. Nam vinculum manet, ut dictum est, »et qui dimissam duxerit« atque cognoverit, priori viro vivente, moechatur. Ipsa

b) In den sehr ausführlichen Kommentarien des Bischofes von Avila (in Spanien) Alfons Tostatus, † 1455, dessen Gelehrsamkeit man so bewunderte, daß man ihm das Epitaphium setzte: »Hic stupor est mundi, qui scibile discutit omne« findet sich leider keine Erörterung über den logischen Zusammenhang der einzelnen Versglieder bei Matth. V, 22 und XIX, 9. Dagegen wird der Begriff von *πορνεία*, wegen der es erlaubt ist, die eheliche Gemeinschaft »quoad thorum et cohabitationem« aufzuheben, eingehender erläutert, als bei irgend einem Schriftsteller. Alfons versteht darunter nur die fleischliche Versündigung und keine bloßen Begierdesünden (Matth. V, 28), die, wenn auch an sich schwer, verborgen sind und sich dem äußern Gerichtsforum entziehen. Dazu rechnet er aber nicht bloß den natürlichen Ehebruch, sondern jeden verbotenen Geschlechtsgenuß, so daß auch die Sodomie, Bestialität und Selbstschändung unter den Begriff der *πορνεία* fallen, weil sie noch schändlicher sind, als der natürliche Ehebruch (vgl. C. XXXII. q. VII. c. XIV), und geeignet, die Leistung der ehelichen Pflicht und Erzeugung der Kinder zu verhindern.¹ Von der Häresie, als geistlichem Ehebruche, darf *πορνεία* nicht interpretiert werden, weil sie nicht direkt gegen den Zweck der Ehe gerichtet ist und den gläubigen Teil nur dann zur Scheidung berechtigt, wenn ihn der häretische zum Abfalle verleiten will. Um so weniger kann *πορνεία* von andern Sünden, obwohl sie in Beziehung auf Gott geistliche Ehebrüche sind, verstanden werden.²

Wo nun die *πορνεία* in dem angegebenen Sinne vorliegt, kann der unschuldige Teil die Scheidung von dem schuldigen »quoad thorum et cohabitationem« verlangen, denn der Gatte, der die Treue nicht bewahrt, darf sie von dem andern auch nicht fordern. Die verschiedenen Einwendungen, daß man nicht Böses mit Bösem vergelten dürfe, — daß, wenn beide Gatten Ehebrecher sind, keine Entlassung stattfinde, obwohl die Sünde größer sei, — daß wegen anderer Sünden, die noch schwerer sind als

quoque sic ducta moechatur. *si fuerit cum alio vivo vocabitur adultera (Rom 7.3)*
Enarrat. in Matth. XIX, 9. fol. LXVII. Edit. ejusd.

¹ Alfons. Tostati Comment. in Matth. XIX. qu. 67—69. Opp. Tom. XXII. p. 123 sqq. Edit. Venet. 1728.

² l. c. qu. 70. pp. 186—188.

der Ehebruch, die Entlassung nicht erlaubt sei . . ., widerlegt Alfons im einzelnen. Nur dann, wenn der Mann das ehebrecherische Weib aus Rache entläßt, vergilt er Böses mit Bösem, nicht aber, wenn er es entläßt, um den Verdacht, als hätte er zum Verbrechen mitgewirkt, von sich abzuwälzen, — um die Ungewissheit, wem das erwartete Kind gehöre, zu beseitigen u. s. w. Allerdings ist die Sünde gröfser, wenn sich beide Gatten des Ehebruches schuldig machen, allein in diesem Falle hat keiner das Recht, die Ehescheidung zu fordern, die nur zu Gunsten des unschuldigen Teiles gestattet wird. Wohl giebt es noch gröfsere Sünden, als es der Ehebruch ist, allein sie sind nicht so unmittelbar gegen den Zweck der Ehe gerichtet, wie der Ehebruch.

Übrigens giebt es sieben Fälle, die sich schon bei Papst Cölestin V. (Opusc. VIII. sect. II. c. 20) und Thomas von Aquin (Summ. Theol. De matr. qu. 62. art. 1) finden, in denen der Mann das Weib auch wegen Ehebruchs nicht entlassen darf.¹ Und auch dann, wenn es ihm erlaubt ist, es zu entlassen, ist er dazu nicht genötiget, wenn die Treubruchige ihr Vergehen bereut und sich bessert.² Hält er die Entlassung für notwendig, so darf sie nur durch den Richterspruch der Kirche erfolgen.³ Das Recht, das dem Manne zusteht, kommt unter gleichen Verhältnissen auch dem Weibe zu. Zwar erscheint die Schuld des treulosen Weibes wegen der Ungewissheit der Angehörigkeit der Kinder gröfser, als die des Mannes, dafür ist aber das Weib schwächer als der Mann, der als Haupt der Familie mehr moralische Kraft besitzen soll. Im Wesen brechen beide die Treue, und dieser Grund genügt zur Ehescheidung.⁴ Im Falle aufrichtiger Besserung des schuldigen Gatten kann sich der unschuldige mit ihm wieder vereinigen, verpflichtet ist er jedoch dazu nicht.⁵ Erfolgt keine Versöhnung, so darf doch keiner bei Lebzeiten des andern eine neue Ehe eingehen.⁶

¹ Alph. Tost. in Matth. qu. 65. p. 184. Edit. ejusd.

² l. c. qu. 71. Vgl. Summ. Th. SS. Thom. de matr. qu. 62. art. 2.

³ l. c. qu. 72. p. 189. vgl. Thom. Aqu. l. c. qu. 62. art. 3.

⁴ Vgl. Thom. Aqu. l. c. qu. 62. art. 4.

⁵ l. c. qu. 75. p. 196. Vgl. Thom. Aqu. l. c. qu. 62. art. 6.

⁶ l. c. qu. 76. p. 198. Vgl. Thom. Aqu. l. c. qu. 62. art. 5.

§ 23.

**Erasmus von Rotterdam. Kardinal Cajetan. Ambrosius Catharinus.
Luther. Bucer. Melanchthon. Calvin.**

Es läßt sich nicht leugnen, daß der so gelehrte Erasmus von Rotterdam († 1536) sowohl in der Paraphrase zum Matthäi-Evangelium,¹ als auch in den Annotationen zum Römerbriefe Kapitel VII, 2—3² und zum 1. Corintherbriefe VII, 10. 11³ die Ehe im Falle des Ehebruchs für aufgelöst und die Neuheirat für erlaubt erklärt. »Ist es wohl billig«, argumentiert er unter anderm, »daß der Mann gezwungen werde, mit einem Weibe zusammenzuleben, das schändlichen Lastern frönt, zu denen er nichts beigetragen und von denen er sie nicht heilen kann, — oder daß man ihn, wenn er sich von ihr trennt, nötige, das ganze Leben wie ein Verwaister, Verlassener und Verschnittener zuzubringen? Es mag gerecht sein, dem Gatten das Recht der Wiederheirat abzusprechen, der die Ehescheidung verschuldet hat. Warum soll aber auch derjenige gestraft werden, der nichts verschuldete, als daß er bei der Heirat weniger glücklich war? . . . Was ist das anders, als einen Leidenden, dem man zu Hilfe kommen sollte, die Trübsal vermehren?«⁴ Dabei übersieht Erasmus, daß den Ehegatten das Opfer der Enthaltbarkeit unter gewissen Umständen auch dann aufgelegt wird, wenn beide Teile unschuldig sind, — daß dieses Opfer auch von denjenigen, die sich freiwillig und gelübdemäßig dazu verpflichtet haben, Abtötung und Selbstverleugnung fordert, — daß Religion und Gnade dasselbe erleichtern und verdienstlich machen, — daß sich der unschuldige Teil mit dem schuldigen wieder versöhnen kann u. s. w.

Als die theologische Fakultät von Paris i. J. 1526 vier Propositionen des Erasmus, nach denen durch den Ehebruch das

¹ Opp. Tom. VII. col. 37 sqq. Edit. Lugd. Batav. 1705.

² Opp. Tom. VI. col. 595. Edit. ejusd.

³ Opp. Tom. VI. col. 696 sqq.

⁴ »An igitur aequum videtur, ut maritus cum uxore flagitiis operta, quibus neque causam dedit, neque mederi possit, cogatur vivere, aut si divertat, compellatur omnem aetatem orbus, destitutus ac veluti eviratus degere? Sit aequum ei, qui divortio causam dedit, adimi jus iterandi conjugii! Cur vero is plectitur, qui nihil est commertus, nisi quod parum feliciter duxit uxorem? . . . quid est hoc aliud, quam afflicto afflictionem addere, cui subventum oportuit? l. c.

Eheband aufgelöst wird,¹ verurteilte, suchte er sich damit zu rechtfertigen, daß seine Äußerungen bloß von der Trennung der äußern Lebensgemeinschaft, der »separatio quoad thorum et mensam«, verstanden werden können, drückt sich aber dabei in einer Weise aus, die dem förmlichen Widerruf nicht gleichsieht.² Übrigens befürwortet er bei der Erklärung von 1. Cor. VII die Trennbarkeit der Ehe und die Neuheirat selbst wegen Zank und Hader, Neid und Verfolgung und meint, daß der hl. Paulus die Fabiola, von der Hieronymus redet, nicht nur nicht gezwungen hätte, mit ihrem ausschweifenden Manne zusammenzuleben, sondern daß er ihr wegen der Neuheirat auch keine Buße aufgelegt haben würde.³ So kam es, daß sich die Reformatoren zum Beweise für die Auflösbarkeit der Ehe auf Erasmus berufen, und daß nach Bellarmin nicht Erasmus von Luther, sondern Luther von Erasmus diesen Irrtum entlehnte.⁴ Erasmus stellte übrigens nicht bloß die Unauflösbarkeit der Ehe, sondern auch die Grunddogmen des Christentums: die Lehre von der hl. Dreieinigkeit, die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, die Lehre von der Erbsünde . . . in Zweifel. »Wer in den Geist deiner Schriften eindringt,« schrieb

¹ a) Quae alteri viro sui fecit copiam, jam uxor esse desiit et matrimonii jus ademit sibi divisa carne, cum Deus unam et indivisam esse voluit.

b) Inter evangelicos una dumtaxat causa dirimit conjugium, hoc est violata conjugis fides.

c) Uxor, quae sui corporis copiam fecit alteri, jam etiamsi non repudietur, desiit esse uxor; et maritus, qui sui corporis copiam fecit alienae, jam ante divortium maritus esse desiit.

d) Quemadmodum ignis, nisi caleat, ita conjugium non est conjugium, nisi ex duobus fiat unus: ex tribus aut quatuor una caro fieri non potest. Bei Tournely, Praelect. theolog. Tom. XI. p. 138. Edit. Paris. 1765.

² Quamquam autem non possum explicare nodum, quomodo Christus loquens Judaeis sentiat de divortio, quod manente conjugii vinculo, tantum separat ab usu matrimonii, cum illi non aliud nossent repudium, quam unde fit jus cum alia contrahendi; tamen ita tempero sermonem, ut quod dico dirimi matrimonium ac fieri divortium, de separatione thori posse intelligi, nec ullum admisceo verbum, quo jus faciam iterandi conjugii.« Bei Tournely, l. c. p. 139.

³ Annot. in Cor. VII. Opp. Tom. VI. pp. 701. 702. Edit. ejusd. Siehe über Fabiola K. 7. § 13. S. 51.

⁴ Bellarmin, De controvers. christ. fid. Opp. Tom. II. De matrim. lib. 15. c. 15. p. 1618. Edit. Ingolstadt. 1591.

ihm der Fürst von Carpi, »ohne sich von dem schönen Stile und der Wortfülle blenden zu lassen, der ärgert sich darüber, wenn er oftmals sehen muß, wie schon seit langer Zeit definierte Lehrsätze von dir in Zweifel gezogen, den hl. Sakramenten ihr Ansehen genommen wird . . . Du hast laut gesagt: Der Ehestand sei nicht unter die eigentlichen Sakramente gezählt worden . . . Wie unbedachtsam war es von dir, den Ehestand auf Kosten des Cölibates anzupreisen!« Seine Schrifterklärung im Interesse der »geläuterten Religion« war eben eine durchweg rationalistische; seine Wissenschaft nicht Sache eines wahrhaft demütigen, das Gnadengut mit frommer Liebe hegenden Herzens, sondern eines sich selbst genügenden Geistes. Frühzeitig begegnet man der Klage, daß der so gelehrte Erasmus, obgleich Priester, niemals die hl. Messe lese, sie selten höre, das Breviergebet lächerlich finde, über die Fasten- und Abstinenzgebote sich öffentlich und ohne Scheu hinwegsetze. Er gebe dadurch ein um so größeres Ärgernis, weil er so wissenschaftlich gebildet und so einflußreich auf die Jugend sei. Die Verachtung des Mittelalters als einer Zeit der »Finsternis und geistigen Knechtschaft«, der »Sophistik« in der Wissenschaft, der »äußern Werkheiligkeit im Leben« ging von Erasmus und seiner Schule aus und von dieser auf die späteren Reformatoren. Mit seinem wissenschaftlichen Ansehen deckte er lange Zeit hindurch alle Spottreden und Verleumdungen gegen die mittelalterliche Bildung, gegen den Einfluß der Kirche und die Tradition der christlichen Schule.¹ Ist es auch erfreulich, daß er später mit Luther und seinen Anhängern keine Gemeinschaft haben wollte und den Dogmen der katholischen Kirche treu zu bleiben erklärte, ergeben in den Willen Gottes und mit christlicher Geduld, den Herrn um Barmherzigkeit anflehend, starb,² so können doch wegen der frühern Geistesrichtung die in seinen Schriften vorkommenden Zeugnisse für die Auflösbarkeit der Ehe, auf die sich die Verteidiger derselben immer wieder berufen, nicht so in die Wagschale fallen, daß sie maßgebend wären.

¹ Vgl. Joh. Janssen, Biographie des Erasmus in »Alte und Neue Welt«. 13. Jahrg. 1879. SS. 340—347.

² Vgl. Sebak, Biographie des Erasmus in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon.

Nichtsdestoweniger erscheint seit Erasmus die Tradition über die Unauflösbarkeit der Ehe getrübt.

So bezeichnet Kardinal Cajetan (Thomas de Vio) † 1543 mit einiger Zurückhaltung sowohl im Kommentar zu Matthäus K. XIX, als zum 1. Corintherbriefe K. VII, die Ehe im Falle des Ehebruches für auflösbar.¹ Hierbei ist jedoch zu berücksichtigen, daß seine Schrifterklärung von der patristischen und traditionellen Exegese vielfach abweicht und darum vielen zum Anstosse gereichte, so daß sein Ordensgenosse Ambrosius Catharinus eine Verurteilung seines Kommentars über die Evangelien bei der Universität in Paris durchsetzte und i. J. 1535 »sechs Bücher Invektiven« unter dem Titel: »Adnotationes in excerpta quaedam de commentariis Cardinalis Cajetani dogmata« wider ihn herausgab. Auch unterwarf Cajetan sein Urteil bezüglich der Lösbarkeit der Ehe dem Urteile und der Entscheidung der Kirche, sobald sie sich darüber ausgesprochen haben würde: »salva semper ecclesiae definitione, quae hactenus non apparet«, anerkannte also im voraus den 7. Kanon der 24. Sitzung des Tridentinischen Konzils, der 19 Jahre nach seinem Tode erlassen wurde.

Ambrosius Catharinus († 1553), zuletzt Erzbischof von Conza, der in dem angeführten Werke: *Adnotationes . . .* seinen Ordensbruder Cajetan scharf bekämpft, stimmt doch bezüglich der Auflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches mit ihm überein, mit der nähern Bestimmung, daß nach der Scheidung bloß der unschuldige Mann eine neue Ehe eingehen darf, nicht aber das treubruchige Weib.² Dabei stützt er sich im wesentlichen auf die gleichen Argumente, die schon Erasmus vorgebracht hatte.

¹ »Quoniam non audeo opponere me contra torrentem Doctorum et Judiciorum Ecclesiasticorum, ideo dixi textum (Matth. XIX) nihil disponere de dimittente fornicariam. Intelligo igitur ex hac Domini Jesu Christi lege, licitum esse Christiano dimittere uxorem ob fornicationem carnalem ipsius uxoris, et posse ducere aliam uxorem, salva semper ecclesiae definitione, quae hactenus non apparet.« *Comment. in Matth. XIX.*

»Miror, quod torrens doctorum viro licentiam denuo ducendi abjudicaverit, cum Jesus causam fornicationis clare exceperit.« *Comment. in 1. Cor. VII.* Bei Roskovány, *De matr. in eccles. cathol.* Tom. II. pp. 12. 13.

² »Nec ex evangelio, nec ex Apostolo colligi potest, non licere in causa fornicationis aliud inire matrimonium, quod tamen, cum variis canonibus ecclesiae sit prohibitum, fieri non debet nisi accedente judicio et auctoritate ecclesiae;

Der Reformator Luther († 1546) erlaubt in den Erörterungen zum 1. Corintherbrief VII vom J. 1523 den christlichen Gatten, sich von einander zu trennen und eine neue Ehe einzugehen: 1. Wenn der Mann das Weib verläßt; 2. wenn ein Gatte den andern zum Diebstahle oder zu einer andern Sünde verleitet; 3. wenn das Zusammenleben wegen öfterer Zwistigkeiten lästig und beschwerlich fällt; 4. wenn ein Gatte lange abwesend ist. Dagegen schreibt er im Buche: »De captivitate babylonica«, daß der Papst im Irrtume sei, wenn er aus einem andern Grunde, als wegen Ehebruchs, den allein der Herr ausnimmt, die Ehetrennung gestattet, — ein Grundsatz, den er bei dem dem Landgrafen Philipp von Hessen gegebenen Rate, sich von seiner kranken Gemahlin zu trennen, selbst nicht befolgte. In der 1531 erschienenen Schrift: »De causis matrimonialibus« lehrt er, daß wenn ein Eheteil arm, der andere reich ist, ersterer eine neue Ehe schließen könne, wenn die Anverwandten und Freunde des reichen die Ehe nicht dulden. — Man sieht also, daß sich der Kirchenreformator nicht gleich bleibt und vielfach widerspricht.

Der Apostat Martin Bucer († 1551) behauptet in der Erklärung zu Matthäus K. XIX, daß die Ehe aufgelöst und eine neue geschlossen werden kann, so oft das Weib dem Manne oder der Mann dem Weibe nicht angenehm und gefällig ist.

Philipp Melanchthon († 1560) erlaubt in zwei Fällen die Trennbarkeit der Ehe und die Wiederheirat:

1. Wenn ein Ehegatte einen Ehebruch begeht; 2. wenn er den andern wiederrechtlich verläßt (loc. theolog. »de conjugio«). Nach den Annotationen zu Matthäus K. V ist aber in beiden Fällen nicht bloß dem schuldigen, sondern auch dem unschuldigen Teile die Wiederheirat erlaubt, weil man niemandem eine Strafe auferlegen könne, die er nicht ertragen kann, worunter Melanchthon das Opfer der Enthaltensamkeit versteht.

Johannes Calvin († 1564) bezeichnet die Vorschrift der römischen Kirche, nach der es dem Manne, der das ehebrecherische

id autem soli viro, non uxori licitum est, ita ut solvatur vinculum ex parte viri propter adulterium uxoris, non solvatur vero ex parte uxoris, quae sine spe secundi conjugii debet remanere.« Opusc. de matrim. quaest. ult. et: Annotat. cont. Cajetan. lib. V. in fine. Bei Roskovány, De matrim. Tom. II. p. 13.

Weib entlassen hat, nicht erlaubt sei, eine andere zu ehelichen, als eine tyrannische (lib. IV. Instit. c. 14). So auch Zwingli (in Matth. XIX).¹

ZWEIUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Das Konzil von Trient 1545—1563.

1. Den Irrtümern der Reformatoren gegenüber erklärte der Kirchenrat von Trient in der 24. Sitzung 5. Kanon, daß die Ehe wegen Häresie, lästigen Zusammenlebens und vorsätzlicher Abwesenheit des einen Gatten nicht gelöst werden kann, und spricht den Bann über denjenigen aus, der das Gegenteil behaupten würde.² Im 7. Kanon wird die Lehre, daß die Ehe wegen Ehebruchs nicht gelöst werden und daß weder der schuldige noch der unschuldige Teil bei Lebzeiten des andern eine neue Ehe eingehen könne, ohne sich des Ehebruchs schuldig zu machen, als eine evangelische und apostolische bezeichnet und derjenige mit dem Banne bedroht, der die Kirche bezüglich dieser Lehre eines Irrtumes beschuldigen würde.³

Nun hat man aber den 7. Kanon vielfach als eine bloße Disciplinavorschrift, die wieder geändert werden kann, bezeichnet. Zuerst stellte diese Behauptung Paulus Sarpi, der leidenschaftliche und parteiische Geschichtsschreiber des Konzils von Trient auf,⁴ die Ernst Münch lobend anerkannte.⁵ Es folgten Johannes Launoy,⁶

¹ Vgl. Tournely, Praelect. theol. Tom. XI. pp. 137. 138. Edit. Venet. 1765. — Roskovány, De matrim. in eccles. cath. Tom. I. pp. 3—4. Tom. II. pp. 10—12.

² Si quis dixerit, propter haeresim, aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a conjuge, dissolvi posse matrimonium, anathema sit. Sess. 24. can. 5.

³ Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum docuit et docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius conjugium matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero conjuge vivente, aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera, aliam duxerit; et eam, quae, dimisso adultero, alii nupserit; anathema sit. Sess. 24. can. 7.

⁴ Storia del Concilio Tridentino. Second. ediz. 1629. p. 774.

⁵ Allgemeine Geschichte der kath. Kirche vom Ende des Trid. Konz. I. Abt. I. Bd. Karlsruhe 1838.

⁶ Opp. Tom. I. pars II. pp. 856—858. Edit. Colon. 1731.

Adam Braun,¹ Johann Joseph Batz,² Socher,³ Dolliner⁴ u. a., Ries,⁵ Goldwitzer,⁶ Hurter⁷ bezeichnen den Kanon als eine »propositio dogmati proxima«, Karl Egger⁸ für ein praktisches Dogma, Andreas Müller⁹ für ein unmittelbares, notwendiges Korollar des 2. Kanons: »Si quis dixerit, licere christianis plures simul habere uxores et hoc nulla lege divina esse prohibitum, anathema sit«. Marian Göschel¹⁰ meint, daß das Konzil einen Mittelweg einschlug, durch welchen es eine unzeitige Erbitterung vermeiden, zugleich aber auch seine Anhänglichkeit an die rein katholische Lehre darlegen wollte. Unbedingt halten an dem dogmatischen Charakter des Kanons fest: Tournely,¹¹ Pius Brunnquell,¹² Zenger,¹³ Roskovány,¹⁴ Liebermann,¹⁵ Perrone¹⁶ u. a. Diesen schliessen auch wir uns an und stützen unsere Behauptung auf folgende Gründe: 1. Die Kirchenversammlung erklärt im Eingange der 24. Sitzung (im November 1563), daß sie es für gut fand, die über das Sakrament der Ehe aufgetauchten Ketzereien und Irrtümer zu verurteilen und

¹ Dissertatio: utrum matrimonii vinculum et in casu adulterii . . . insolubile sit. Mogunt. 1787. Bei Binterim, collect. dissert. de matrim. Düsseldorfii p. 83 sqq.

² Harmonie der neuesten bayerischen Ehescheidungsgesetze. Bamberg und Würzburg 1809. SS. 100. 103. 106.

³ Über Ehescheidung in kath. Staaten. Landshut 1810. SS. 155. 157. 172—174.

⁴ Ausführliche Erläuterung des 2. Hauptst. des bürgerlichen Gesetzes. Wien 1835. II. Th. SS. 5—6.

⁵ Privatgedanken über die Praxis der kath. Kirche, das eheliche Band nicht aufzulösen. Bamberg und Würzburg 1817. SS. 59—142.

⁶ Compend. dogmat. christ. catholic. systemat. Solisbaci 1824. p. 513 sqq.

⁷ Medulla theol. dogmat. Edit. tert. Oenipont. 1889. p. 669.

⁸ Pastoralunterricht über die Ehe. Frankfurt a. Main 1831. S. 324.

⁹ Lexikon des Kirchenrechtes in der röm.-kath. Liturgie. II. Bd. S. 305. Würzburg 1830.

¹⁰ Versuch einer historischen Darstellung der Ehegesetze. Aschaffenburg 1832. S. 164.

¹¹ Praelect. theolog. Tom. XI. de sacr. matrim. pp. 155—159. Edit. cit.

¹² Beweise für die Unauflösbarkeit des Ehebandes. Augsburg 1810. S. 235.

¹³ Neuer Versuch einer Erklärung der Stellen der hl. Schrift und der Traditionszeugnisse. Vorrede p. XIII—XIV.

¹⁴ De matrim. in eccles. cathol. Tom. II. pp. 357—360.

¹⁵ Instit. theolog. Tom. II. p. 777. Edit. sept. Mogunt. 1853.

¹⁶ De matrim. christiano. Tom. III. pp. 408 sqq. Romae 1858.

die Ketzer mit dem Anathem zu belegen: »insigniores praedictorum schismaticorum haereses et errores . . . exterminandos duxit, hos in ipsos haereticos eorumque errores decernens anathematismos«.¹ Nun spricht aber das Konzil im 7. Kanon das Anathem über denjenigen aus, der da behaupten würde, daß die Kirche im Irrtume sei, wenn sie gelehrt hat und lehrt, daß die Ehe durch den Ehebruch nicht gelöst werde und daß darum weder der schuldige noch der unschuldige, weder der entlassene noch der entlassende Teil eine neue Ehe schließen dürfe. Eine Lehre, die nicht auf einem Irrtume beruht, beruht auf Wahrheit und zwar auf göttlich geoffenbarter Wahrheit, wie aus dem Beisatze: »quum (ecclesia) docuit et docet juxta evangelicam et apostolicam doctrinam« hervorgeht. Wenn die Lehre von der unbedingten Unauflösbarkeit der Ehe eine evangelische und apostolische ist, so ist sie unwandelbar und kann für kein zu Abänderungen geeignetes Disciplinargesetz gehalten werden. Darum hat die Kirche nicht bloß zur Zeit des Trienter Konzils, sondern schon früher gelehrt »docet et docuit«, daß die Ehe auch im Falle des Ehebruches unauflösbar sei, die Stellen Matth. V, 32, XIX, 9 also nicht von der Auflösung des Ehebandes, sondern von der Trennung der äußern Lebensgemeinschaft interpretiert.

2. Daß der 7. Kanon nicht disciplinären, sondern doktrinen Inhalts sei, nicht Sitte und Gewohnheit, sondern das Dogma betreffe, erhellt auch daraus, daß die übrigen 11 Kanones, die das Konzil über die Ehe aufgestellt hat, dogmatisch sind. Der 1. handelt von dem sakramentalen Charakter der Ehe, der 3., 4., 6., 9.—12. von der gesetzgebenden Gewalt der Kirche in Ehesachen, der 2., 5., 8. von der Monogamie und Unauflösbarkeit der Ehe und der Scheidung der beiden Gatten »quoad cohabitationem«. Gleichwie nun die in diesen 11 Kanones enthaltenen Bestimmungen auf göttlicher Offenbarung beruhen und darum über diejenigen, die sie verwerfen, das Anathem ausgesprochen wird, so verhält es sich auch mit dem 7. Kanon. Die Beschuldigung eines Irrtums, die verdammt wird, ist im theologischen Sinne einzig auf ein geoffenbartes Dogma anwendbar und auf eine Disciplinurvorschrift nur insoferne, als sie mit dem Dogma so innig zusammenhängt, daß sie ebenfalls unwandelbar ist.

¹ Sess. 24. In fine introduct.

3. Aus der Geschichte des Konzils läßt sich folgern, daß auch die venetianischen Gesandten die Unauflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches anerkannten, denn sie verlangten keine wesentliche Abänderung, sondern nur eine Milderung des ursprünglich abgefaßten Kanons, nach welchem derjenige mit dem Banne belegt wird, der da behauptet, daß die vollzogene Ehe durch den Ehebruch aufgelöst werde. Würde, meinten sie, der Kanon in dieser Strenge publiziert werden, so fühlte sich die griechische Kirche dadurch verletzt und zurückgestoßen. So tief seien die Schäden nicht, daß die Hoffnung der Besserung ausgeschlossen wäre, was besonders von den zur venetianischen Republik gehörigen Griechen gilt, die sich den römischen Päpsten stets gehorsam bewiesen. Wenn die Griechen ehebrecherische Weiber entlassen und andere heiraten, so folgen sie dabei einer alten Sitte der Vorfahren, die noch von keinem allgemeinen Konzil mit dem Anathem belegt wurde.¹ Nun proponierten die venetianischen Gesandten eine Änderung der ursprünglichen Fassung des Kanons in der Form, wie sie im 7. Kanon vorliegt, die von der Majorität der versammelten Väter angenommen wurde.² Dadurch wurde von den Griechen das Anathem abgewendet, soferne sie bloß an ihrer unlautern Praxis halten, sie mußten sich aber von demselben

¹ »Canon quoque paratus fuerat cum anathemate in eum, qui diceret, matrimonia consummata ob adulterium dissolvi. Sed Oratores Veneti . . . solemniter exposuerunt Conventui, veterem Rempublicam semper conjunctissimam fuisse Apostolicae Sedi . . . Verum ab eo, quod septimo canone probatur, nisi moderatione aliqua reformaretur, inferri posse non modicam offensionem Orientalis Ecclesiae, praesertim vero Venetorum insulis, Cretae, Cypro, Corcyrae et aliis multis, non solum cum publicae quietis, sed cum Ecclesiae Catholicae detrimento. Compertum esse Patribus, tametsi Graeca Ecclesia a Romana ex parte dissentiret, non tamen eo desperationis deventum esse, ut meliora sperare non possint . . . Eapropter tum rerum convenientia, tum Oratorum munere se compelli, ne ipsi eos populos percuti sinerent ejusmodi anathemate, quo ad tumultum integramque a Sede Apostolica secessionem provocarentur. Satis constare, in more positum apud Graecos, ut uxorem adulteram deserant et aliam ducant, veterrimam majorum consuetudinem, ut ipsi dicunt, secuti; nec idcirco illos damnatos, aut anathemate percussos fuisse ab ulla Synodo Oecumenica, etiamsi Romanae et Catholicae Ecclesiae hujusmodi mos liquido innotuisset.« Pallavicini hist. Concil. Trident. lib. 22. c. 4. Edit. Colon. Agripp. 1719. Tom. III. p. 227.

² Pallavicini, l. c. p. 228.

getroffen fühlen, wenn sie, wie die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, das Dogma selbst angriffen und die Kirche eines Irrtums beschuldigten. Hätten sich die Gesandten bei der Bitte um Milderung auf die evangelische und apostolische Lehre und nicht auf die verjährte Gewohnheit berufen, keine Unordnungen auf den republikanischen Inseln gefürchtet und keine Hoffnung auf Vereinigung der getrennten Griechen gegeben, so würde der Kanon gewiß in der ursprünglichen Form aufrecht gehalten und das Anathem über diejenigen gesprochen worden sein, welche lehren, daß das Band der Ehe im Falle des Ehebruches auflösbar sei.

4. Wollte man den 7. Kanon der 24. Sitzung als bloße Disziplinarvorschrift betrachten, die wieder geändert werden könnte, so daß das Band der Ehe auflösbar wäre und die Getrennten eine neue Ehe schließen könnten, dann müßte man die eingangs der 24. Sitzung enthaltene, auf die göttliche Offenbarung gegründete Lehre von der Unauflösbarkeit¹ bestreiten, das kirchliche Lehramt des Widerspruches beschuldigen und seine Unfehlbarkeit leugnen. Welche verheerende Folgen zudem der in die Praxis übergegangene Grundsatz, daß es im Falle des Ehebruches erlaubt sei, die Ehe zu trennen und zu einer neuen zu schreiten, für das bürgerliche Leben, für Familie und Staat nach sich ziehen müßte, liegt auf der Hand. Als man darum in Preußen gegen 6900 Ehescheidungsprozesse zählte, als sich in Berlin Frauen fanden, die 4—5 noch lebenden Männern angehörten, fand es der Staat für notwendig, nur eine zeitweilige Scheidung »quoad mensam et thorum« anzuraten und mehrere Gründe, aus denen es bisher erlaubt war, die Ehe zu trennen und eine neue zu schließen, aufzuheben.²

¹ »Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum primus humani generis parens divini spiritus instinctu pronunciavit, cum dicit: Hoc nunc os ex ossibus meis . . . quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem suam et adhaerebit uxori suae. Sess. 24.

² Vgl. *La Civiltà cattolica* an. VIII. n. CLXIII. Tom. V. 1. p. 127. Genn. 1857. »La corrispondenza prussiana, giornale di ministero, contiene due articoli . . . Il primo è, che vi si ammette almeno per un certo tempo, la separazione a mensa et toro, nel secondo annulla una decina di ragioni, le quali eran fin qui giudicate sufficienti ad autorizzare il divorzio. E infatti la legislazione avea gran bisogno di informo in questo punto; non essendo raro in Berlino il trovar donne con quattro o cinque mariti tutti vivi; e contandosi

DREIUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Kampf zwischen Martin Chemnitz († 1577), Kardinal Bellarmin († 1621)
und Johann Gerhard († 1637).

Vorbemerkung.

Während nach der Entscheidung des tridentinischen Konzils die Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe in der katholischen Kirche etwa ein Jahrhundert von niemanden angefochten wurde,¹ erhoben sich die Reformatoren alsbald dagegen. Zunächst war es Martin Chemnitz, der in seiner polemischen Schrift: »Examen Concilii Tridentini« einzelne Dekrete und auch die in der 24. Sitzung über die Ehe erlassenen mit vielem exegetischen, historischen und dogmatischen Aufwande bekämpfte.² Für unsern Zweck sind zunächst die wider den 5. und 7. Kanon gerichteten Argumente³ von Bedeutung. Zwar wurden sie unter anderm bereits von L. Bellarmin widerlegt.⁴ Da sie aber der bekannte und gelehrte protestantische Theologe Johann Gerhard in seinen »Loci theologici« wieder zur Geltung zu bringen suchte, neue Beweise für die Auflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches hinzufügte und die Argumente Bellarmins verwarf,⁵ wollen wir die für und gegen vorgebrachten Gründe nochmals prüfen und zu würdigen suchen, um so mehr, da dies das reichhaltigste, die ganze lutherische Polemik umfassende Werk dieser Art ist, auf das sich auch spätere protestantische Theologen stützen. Um die Übersicht zu erleichtern, sollen zunächst die Schriftstellen, dann die Kirchenväter und Kirchenschriftsteller nebst den Konzilien und zuletzt die päpstlichen Entscheidungen und die Vernunftbeweise besprochen werden.

annalmente in Prussia circa 6900 processi per divorzio, con circa 3000 sentenze di divorzio.«

¹ Jos. Zenger, Neuer Versuch einer genauen Erklärung der Stellen der hl. Schrift . . . Straubing 1819. Vorrede S. IX.

² Exam. Conc. Trid. in tres partes divisum. Loc. XIV. De matrimonio pp. 519—612. Francofurti 1707.

³ Exam. sess. 24. can. 5. et 7. ibid. pp. 600—608.

⁴ Disputat. de controversiis christ. fidei adv. huj. temp. haeret. Tom. II. De matrimonio pp. 1541—1730. cap. XIV—XVII. Edit. Ingolstad. 1591.

⁵ Joan. Gerhardi locor. theologic. Tom. VII. pp. 320—404 (de divortio). Francofurti et Hamburgi 1657.

§ 24.

Die Schriftstellen.

a) Matth. V, 32 und XIX, 9.

*Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα
αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν
μοιχᾶσθαι· καὶ ὃς ἂν ἀπολελυμένην γαμήσῃ,
μοιχᾶται.*

*Λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα
αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοι-
χᾶται, καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται.*

Nach dem Vorgange Chemnitz' will Gerhard die Exception *παρεκτὸς λόγου πορνείας* Matth. V, 32, sowie das *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* Matth. XIX, 9 auch im letzten Versgliede eingeschaltet wissen, so daß der Sinn der ersten Stelle wäre: »Wer sein Weib entläßt, außer um des Ehebruchs willen, der ist schuld daran, daß die Entlassene durch Wiederheirat die Ehe bricht; und wer ein nicht um des Ehebruchs willen entlassenes Weib heiratet, ist ein Ehebrecher, weil er ein fremdes Weib zur Ehe nimmt«; der zweiten: »Wer sein Weib entläßt, außer um des Ehebruchs willen, und eine andere heiratet, der bricht die Ehe, und wer eine nicht um des Ehebruchs willen Entlassene heiratet, bricht die Ehe«. Wer also sein Weib wegen Ehebruchs entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe nicht; und wer eine wegen Ehebruchs Entlassene zur Ehe nimmt, ist kein Ehebrecher, weil durch den Ehebruch die Ehe aufgelöst werde, was schon aus der Natur der Sünde hervorgehe. Nach der ursprünglichen göttlichen Einrichtung der Ehe sind die Ehegatten ein Fleisch Gen. II, 24. Wer sich aber an die Buhlerin hängt, wird nach 1. Cor. VI, 16 mit ihr ein Fleisch; darum wird durch den Ehebruch des Mannes oder des Weibes das Band der Einheit und damit das Eheband zerrissen, so daß der ehebrecherische Teil entlassen werden und der unschuldige eine neue Ehe eingehen kann. Bei Matth. XIX, 9 komme noch der Umstand hinzu, daß die Pharisäer bei der Frage, ob es dem Manne erlaubt sei, um jeder Ursache willen das Weib zu entlassen, nicht an die bloße Trennung der äußern Lebensgemeinschaft, sondern an die Auflösung der Ehe, die zur Wiederheirat berechtigt, dachten; darum müsse ihnen auch Christus,

wenn sie ihn verstehen sollten, in diesem Sinne geantwortet haben. Bei Marc. X, 11. Luc. XVI, 18, wo die Exception *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* fehlt, müsse sie aus Matth. V, 32 und XIX, 9 ergänzt werden, denn die allgemeine Regel ist durch die anderswo enthaltene Ausnahme einzuschränken.¹

Hierauf erwidern wir, daß die christliche Ehe nach Ephes. V, 22 f. ein Bild der Vereinigung Christi mit der Kirche ist. Das Band zwischen Christus und der Kirche ist aber unauflösbar, darum auch das Band zwischen dem Manne und dem Weibe. Zwar können sich einzelne Glieder und Teile der Kirche durch geistlichen Ehebruch der Gemeinschaft mit Christus unwürdig machen, allein deswegen ist es ihnen nicht erlaubt, einen andern Bräutigam zu wählen; auch werden sie von Christus nicht so verstossen, daß er sich mit ihnen nicht wieder aussöhnen wollte, er fordert sie im Gegenteile immer wieder zur reumütigen Umkehr auf. So verhält es sich auch mit der christlichen Ehe. Die beiden Gatten können sich von einander scheiden, dürfen aber nicht von neuem heiraten und es darf ihnen die Hoffnung der Wiedervereinigung nicht genommen werden.

Bei der Beantwortung der Frage der Pharisäer stellt sich Christus auf einen höhern, den christlichen Standpunkt, indem er auf die ursprüngliche göttliche Institution, nach der die Ehe unauflösbar war, hinweist, die von Moses gestattete Entlassung des Weibes auf die Herzenshärte der Juden zurückführt und die Unauflösbarkeit der Ehe in seinem Reiche wieder hergestellt wissen will. Zwar erlaubt auch er die Entlassung des Weibes im Falle des Ehebruches, aber keine Wiederheirat der Geschiedenen (Matth. XIX, 3—9). Wenn sich der Herr hierbei in prägnanter Kürze und in einer Weise, daß ihn die Pharisäer nicht verstehen konnten, ausdrückt, so ist zu berücksichtigen, daß er auch sonst manches vortrug, was die Zuhörer nicht faßten. Man denke an die Lehre vom Essen seines Fleisches, die beim Volke sowohl, als bei den Jüngern Anstoß erregte (Joh. VI, 53. 61). Sein Unterricht war nicht bloß für die unmittelbaren Zuhörer, sondern für die Menschen aller Zeiten berechnet. Wenn Christus bei seiner Antwort

¹ Gerhardi, Loc. theolog. Tom. VII. De divort. pp. 322—323. n. 564. cf. p. 337. n. 582. p. 338. n. 583.

mit der Entlassung des Weibes den Sinn verbunden hätte, den die Pharisäer damit verbanden, daß nämlich durch dieselbe das Eheband gelöst wird, dann wäre es überflüssig gewesen, das καὶ γαμήσῃ ἄλλην hinzuzufügen. Wer weiß es übrigens, wie Matth. V, 32 und XIX, 9 im syrochaldäischen Originale gelautet haben? Kann es nicht Schuld des Übersetzers sein, daß das Verständnis etwas erschwert ist? Maldonat, Kornelius a Lapide u. a. proponieren bei Matth. XIX, 9 die Leseart: ὃς ἂν ἀπολύσῃ γυναῖκα . . . καὶ ὃς γαμήσῃ ἄλλην . . . indem nach dem hebräischen Sprachgebrauche das Pronomen zu wiederholen sei.

Gerhard behauptet freilich, daß die beiden Stellen Matth. V, 32, XIX, 9 klar und darum Marc. X, 10. 11. Luc. XVI, 18 darnach zu rektifizieren seien, während es doch umgekehrt der Fall ist. Wie schon Augustin bemerkt und es jetzt noch die Exegeten anerkennen, lauten Matth. V, 32. XIX, 9, für sich betrachtet, dunkel und unbestimmt, Marc. X, 11 und Luc. XVI, 18 dagegen klar und unzweideutig: Die Neuheirat nach der Entlassung des rechtmäßigen Ehepartners sowie die Heirat des entlassenen sind ein Ehebruch und darum verboten. Ob die Entlassung wegen der πορνεία oder aus einem andern Grunde erfolgte, wird nicht unterschieden. Nach den hermeneutischen Regeln müssen aber die dunklen Stellen durch die klaren erklärt werden und nicht umgekehrt. Darum kann bei Matthäus nicht von der Auflösung des Ehebandes, die nach Marcus und Lucas unbedingt verboten ist, sondern nur von der Trennung der äußern Lebensgemeinschaft, die zur Neuheirat nicht berechtigt, die Rede sein. Ob das Matthäus-Evangelium den Lesern des Marcus- und Lucas-Evangeliums bekannt war oder nicht, kommt nicht in Betracht. Marcus und Lucas schrieben für heidenchristliche Leser, denen sie die Vorschrift Christi über das Eheband, ohne die Ausnahme, die bei den überhand nehmenden Ehetrennungen im römischen Reiche leicht zu Mißdeutungen und Leichtfertigkeiten unter den ersten Christen führen konnte, zu erwähnen, verkünden, während Matthäus, dessen Evangelium zunächst für Palästinenser bestimmt war, jene Ausnahme wegen Deut. XXIV, 1—4 nicht übergehen konnte. Wir werden diesen Punkt bei der neuern Litteratur näher erläutern.

In welcher logischen Verbindung steht nun μὴ ἐπὶ πορνείᾳ Matth. XIX, 9 zu den übrigen Versgliedern? Bellarmin schlägt

eine dreifache Verbindung vor. Die Klausel ist entweder negativ oder exceptiv zu nehmen, oder das Relativum *ὅς* auch im zweiten Gliede des ersten Versteiles zu wiederholen: *Ὅς ἂν ἀπολύσῃ . . . καὶ ὅς γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται*. Nach der ersten Auffassung ist der Sinn: »Wer nicht wegen Ehebruchs das Weib entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe«, woraus aber nicht folgt, daß derjenige, der das Weib wegen Ehebruchs entläßt und eine andere heiratet, die Ehe nicht bricht. Nach der zweiten: »Wer sein Weib entläßt, was nicht erlaubt ist, außer im Falle des Ehebruchs, und eine andere heiratet, bricht die Ehe«. Nach dieser Leseart wäre die Klausel auf *ἀπολύσῃ* allein zu beziehen und als Parenthese zu fassen. Nach der dritten: »Wer das Weib entläßt außer im Falle des Ehebruchs, der bricht die Ehe — und wer nach der Entlassung eine andere nimmt, bricht die Ehe, möge dann die Entlassung des Ehebruchs wegen erfolgt sein oder nicht.¹

Gerhard verwahrt sich gegen die erste Erklärung mit aller Entschiedenheit, nennt die dritte ein »inconstantis et vagabundi animi indicium« und tritt für die zweite ein, jedoch mit dem Unterschiede, daß durch die *πορνεία* das Band der Ehe ganz aufgelöst, nicht aber eine bloße *separatio quoad thorum et mensam* herbeigeführt werde.² Dann ist er jedoch genötigt, die Exception auch für das letzte Versglied: *καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται* gelten zu lassen,³ woraus folgen würde, daß das ehebrecherische Weib die Begünstigung der Wiederheirat hätte, die das unschuldig oder eines geringern Vergehens wegen entlassene nicht hat. Dadurch, daß die unschuldig Entlassene das Recht hat, die Wiedervereinigung mit dem Manne zu fordern, während die Ehebrecherin dasselbe verlor,⁴ ist die Inkonsequenz nicht beseitigt, indem es geschehen kann, daß auch die Unschuldige nicht zu ihrem Rechte gelangt. Daß sie in diesem Falle nach 1. Cor. VII, 15 eine neue Ehe schließen könne,⁵ ist unrichtig,

¹ Bellarm., Disput. de controvers. fidei. De matrim. c. XVI. Edit. ejusd. p. 1621.

² Loc. theolog. Tom. VII. »De conjugio«. pp. 323—325. n. 565—568.

³ l. c. p. 322. n. 564. l. c.

⁴ p. 337. n. 582. l. c.

⁵ l. c.

denn der Apostel redet hier von der Auflösung gemischter Ehen zwischen Getauften und Ungetauften, die im Heidentume geschlossen und durch die spätere Konversion des einen Teiles in halbchristliche Ehen umgewandelt wurden.¹

b) 1. Cor. VII, 10. 11.

Τοῖς δὲ γαγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι, ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω, καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι.

Wie Chemnitz und Gerhard 1. Cor. VII, 10. 11. zu ihren Gunsten interpretieren konnten, ist befremdend. Der Apostel soll hier die Auflösung der Ehe aus jedweder Ursache, nicht aber des Ehebruchs wegen, den der Herr ausgenommen hat, verbieten. Darum müsse sowohl in V. 10 als 11 die Exception: *μὴ ἐπὶ τῇ πορνείᾳ* suppliert werden: Das Weib trenne sich nicht vom Manne, aufer um des Ehebruchs willen, und hat sie sich aus einem andern Grunde als wegen Ehebruchs getrennt, so bleibe sie ehelos oder versöhne sich mit dem Manne.² Allein, wenn schon die Exception in V. 10 und 11 suppliert werden muß, so ist es gewiß entsprechender zu argumentieren: das Weib trenne sich nicht vom Manne, aufer wegen Ehebruchs, und hat sie sich aus diesem oder einem andern Grunde getrennt, so bleibe sie ehelos oder versöhne sich wieder mit dem Manne! Die Unauflösbarkeit auch im Falle des Ehebruchs fordert V. 39, wonach das Weib an den Mann gebunden ist, solange er lebt, so daß es erst nach seinem Tode eine neue Ehe schließen darf. Daß Paulus V. 10 von der *dimissio injusta*, V. 11 aber von der *justa rede*,³ möchten wir nicht urgieren. Zweck des Apostels ist es bloß, die Vorschrift des Herrn von der Unauflösbarkeit des Ehebandes gegenüber den nach heidnisch-griechischen Gesetzen und Sitten üblichen Ehetrennungen und Neuheiraten einzuschärfen. Solche dürfen im Christentume überhaupt nicht vorkommen. Findet eine Trennung

¹ Vgl. Reischl, Bisping u. a. Komment. zu 1. Cor. VII, 12 ff.

² Gerhards Loc. theolog. Tom. VII. p. 326. n. 570. p. 341. n. 587.

³ Bellarmin, Disput. de controv. fid. »De matrim.« c. XIV. Vgl. Gerh. Loc. theol. T. VII. p. 341. n. 587.

statt, so dauert gleichwohl bis zum Tode des einen Ehegatten das Band der äußerlich getrennten Ehe fort (V. 39) und macht anderweitige Verheiratung unmöglich. Aus welchen Gründen die Ehe äußerlich getrennt werden könne, läßt der Apostel V. 11 unberührt. Aufser dem Ehebruche Matth. V, 32. XIX, 9 hatte er mit Rücksicht auf die ihm über den sittlichen Zustand der korinthischen Gemeinde gemachten Mittheilungen wohl noch andere Fälle im Auge,¹ keineswegs aber Mischehen zwischen Gläubigen und Ungläubigen, von denen er V. 12 ff. eigens redet.

Nach der Trennung bliebe also das Weib *ἄγαμος* v. 11, d. i. sine viro et usu conjugii (Estius), was dann stattfindet, wenn der ehebrecherische Mann sich nicht bessert oder nicht zu bewegen ist, sie wieder aufzunehmen. Sonst aber soll sie sich mit dem Manne wieder aussöhnen (*καταλλαγῆτω*) V. 11, besonders wenn sie nicht enthaltsam leben kann.

Daß die apostolische Vorschrift nicht bloß dem Weibe, sondern auch dem Manne gelte, anerkennt Gerhard mit Rücksicht auf die Schlußworte: *καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφίεναι* V. 11, dagegen hält er mit Erasmus, Chemnitz u. a. daran fest, daß das *καταλλαγῆτω* (reconcilietur) auf ein Weib hinweise, das aus einer ungerechten Ursache und nicht wegen Ehebruchs den Mann verlassen habe, um nicht anerkennen zu müssen, daß es trotz Ehebruchs nach der Scheidung keine neue Ehe schließen dürfe. Nach dem Sprachgebrauche pflege man von dem Beleidiger und nicht von dem Beleidigten zu sagen, daß er sich wieder aussöhne. Wenn daher dem Weibe aufgetragen wird, sich mit dem Manne wieder auszusöhnen, so kann es ihn nicht des Ehebruchs wegen verlassen haben, sondern aus einer andern ungerechten Ursache, kann nicht die Beleidigte, sondern sie muß die Beleidigende sein.² Die Erwiderung Bellarmins, daß das reconciliari auch von dem Beleidigten, der sich wieder versöhnen läßt, gebraucht werde, z. B. 2. Makkab. I, 5: »Exaudiat (Deus) orationes vestras et reconcilietur vobis«, oder VII, 33: »Dominus Deus iterum reconciliabitur servis suis«, befriedigt Gerhard nicht, indem der erste Schritt zur Wiederaussöhnung von seiten des Beleidigers geschehen müsse und Gott mit der Welt sich nur deswegen ver-

¹ Vgl. Perrone, De matrim. christ. T. III. p. 235. Romae 1858.

² Gerhardi Loc. theolog. Tom. 326. n. 570. p. 327. n. 371.

söhnte, weil sein eingeborner Sohn fürbittend und genugthuend für sie eintrat.¹ Dann verweisen wir auf ein anderes biblisches Beispiel, auf den Leviten am Gebirge Ephraim, der ein Kebsweib aus Bethlehem Juda genommen hatte, und das er, nachdem es ihm die Treue gebrochen und ihn verlassen hatte, aufsuchte, um sich mit ihm zu versöhnen. לְרַכֵּר עַל-לִבָּהּ (Vulg. volens reconciliari ei), Jud. XIX, 1—3. Und doch war er nicht der offendens, sondern der offensus.

c) Rom. VII, 1—3.

1. An ignoratis, fratres . . . quia lex in homine dominatur, quanto tempore vivit?
2. Nam quae sub viro est, mulier, vivente viro alligata est legi, si autem mortuus fuerit vir ejus, soluta est a lege viri.
3. Igitur vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro; si autem mortuus fuerit vir ejus, liberata est a lege viri, ut non sit adultera, si fuerit cum alio viro.

Bei Rom. VII, 1—3 dreht sich der Streit zwischen Chemnitz, Bellarmin und Gerhard um die Frage, ob der vom Apostel gewählte Vergleich, nach welchem der Mensch unter der Herrschaft des Gesetzes steht, solange er lebt,² sowie die vermählte Frau an den Mann gebunden ist bis zu dessen Tode und durch den Verkehr mit einem andern Manne bei Lebzeiten des ersten eine Ehebrecherin wird, absolut oder relativ zu nehmen sei, ob der Apostel keinen Fall ausnehme, in welchem bei Lebzeiten der beiden Gatten die Ehe gelöst wird, oder ob er die Lösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs voraussetze.

Die für letztere Ansicht von Chemnitz und im wesentlichen schon von Erasmus (Annot. in Rom. VII, 1), Kard. Cajetan (Comm. in ep. ad Rom.) und Catharinus (Annot. in annot. Card. Cajet.) vorgebrachten und von Bellarmin (Disput. de matrim. c. XVI)

¹ l. c.

² Gemeint ist das mosaische Gesetz, das über die Gläubiggewordenen, nachdem sie durch die Taufe in die thatsächliche Gemeinschaft mit dem Tode des Herrn eingefügt wurden (Rom. VI, 3), wodurch jenes Leben, innerhalb dessen sie dem Gesetze verbunden gewesen, abgeschlossen war, keine Herrschaft mehr hat. Vgl. Komm. Reischl z. d. St.

widerlegten Gründe sucht Gerhard aufrecht zu erhalten,¹ jedoch mit wenig Glück.

Der Apostel soll Rom. VII, 1—3 nur den Zweck haben, zu zeigen, daß das mosaische Gesetz nach dem Tode Christi nicht mehr verpflichtend sei, zur Erreichung desselben sei aber der Vergleich mit dem Weibe, das nach göttlicher Institution nach dem Tode des Mannes nicht mehr gebunden ist, so daß sie wiederheiraten kann, hinreichend und die Erwähnung der Ausnahme im Falle des Ehebruchs überflüssig und unnötig. Allein wenn Paulus beim gewählten Vergleiche diesen Zweck allein im Auge hatte, warum bezeichnet er dann V. 3 das Weib, das bei Lebzeiten des Mannes mit einem andern Umgang pflegt, als eine Ehebrecherin? Offenbar deshalb, um anzudeuten, daß die Übertretung des Gesetzes, solange es noch in Kraft bestand, eine Sünde, ein geistiger Ehebruch war. Gleichwie aber durch denselben die Gemeinschaft mit Gott nicht so aufgehoben wurde, daß der mit Israel und jedem Einzelnen aus dem auserwählten Volke geschlossene Bund aufgelöst worden wäre, so wird auch das eheliche Bündnis zwischen Mann und Weib durch den Ehebruch nicht aufgelöst.

Der Widerspruch, der zwischen Rom. VII, 1—3 und Matth. V, 32. XIX, 9 entstehen müsse, wenn der Apostel von der absoluten Unauflösbarkeit der Ehe redet,² würde nur dann obwalten, wenn nachgewiesen werden könnte, daß die angeführten Stellen des Matthäus von der Auflösbarkeit der Ehe zu interpretieren seien. So aber ist dieses Argument eine *petitio principii*.

Der Ausdruck ὁπρὸς (Vulg. quae est sub viro mulier), der auf eine noch bestehende Ehe hinweist, ist nicht deswegen gewählt, weil das Weib nach der Entlassung wegen Ehebruchs, durch den die Ehe aufgelöst werde, ἀπρὸς, d. i. nicht mehr an den Mann gebunden sei.³ In V. 3 liegt ausgedrückt, daß das Weib, wenn es nach begangenen Ehebruche den Umgang mit dem Sündengenossen fortsetzt, als Ehebrecherin gilt, solange der erste Mann lebt, was aber nicht der Fall wäre, wenn durch den Ehebruch die Ehe aufgelöst würde; im 1. Cor. VII, 39 lehrt der

¹ Loc. theolog. Tom. VII. pp. 339—341. n. 584—586.

² l. c. p. 339.

³ l. c.

Apostel unbedingt, daß die Frau an den Mann gebunden ist, so lange er lebt.

Daß unter *νόμος* (mulier vivente viro alligata est legi) V. 2 nicht das mosaische Gesetz, nach dem ja die Ehe auflösbar war, sondern das ursprüngliche göttliche Ehegesetz Gen. III, 24, das Unauflösbarkeit fordert und das Christus von neuem vorgeschrieben hat, zu verstehen sei, giebt Gerhard zu,¹ verwickelt sich aber damit in einen Widerspruch, wenn er trotzdem behauptet, daß die Ehe nach der evangelischen Lehre (Matth. V, 32. XIX, 9) gelöst werden kann.

Die Frage, inwiefern die Unauflösbarkeit in der ursprünglichen göttlichen Institution und inwiefern sie im Sakramentscharakter begründet sei, bezüglich welcher Gerhard den Bellarmin des Widerspruches beschuldigt,² wird im letzten Zeitabschnitte besprochen werden.

§ 25.

Die Zeugnisse der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller. Die Konzilien. Die Dekrete der Päpste und die Vernunftbeweise.

a) Die Zeugnisse der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller nebst den Konzilien.

Die von Chemnitz und Gerhard aus den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern angeführten Zeugnisse, die für die Auflösbarkeit der Ehe sprechen sollen,³ wurden fast sämtlich im patristischen Teile berücksichtigt. Indem wir auf denselben zurückweisen, fügen wir nur die nötigen Ergänzungen hinzu. Wenn Origenes im 7. Traktate zum Matthäi-Evangelium die Kirchenvorsteher entschuldigt, die einem Weibe bei Lebzeiten des Mannes die Wiederheirat gestatteten, so bezeichnet er doch ihre Handlungsweise als schriftwidrig und als eine Übertretung der apostolischen Lehre und bemerkt, daß sie jene Konnivenz geübt

¹ Sed nec novam aliquam legem evangelicam de matrimonii firmitate atque indissolubilitate Christus tulit, sed ad primaevam dumtaxat conjugii institutionem nos revocavit, ut ex Matth. XIX, 6 sole clarius patet. l. c. p. 340.

² l. c. p. 340. n. 586.

³ l. c. pp. 331—334. n. 578—579.

haben, um schlimmere Dinge zu verhüten.¹ Was er darunter verstand, erhellt aus der Hinweisung auf 1. Cor. VII, 2.: »Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat et unaquaeque suum virum.« Sofern ist es richtig, daß Origenes die von den Kirchenvorstehern erteilte Erlaubnis mit der des Apostels 1. Cor. VII, 2. vergleicht,² allein der Vergleichungspunkt liegt einzig in der beiderseitigen menschlichen Schwäche und Gebrechlichkeit, nicht aber darin, als ob einer Geschiedenen die Heirat ebenso erlaubt wäre, wie einer Ledigen.

Wenn Origenes die Heirat der geschiedenen Frau nicht als eine Todsünde angesehen haben kann,³ so hielt er sie auch nicht für sündenlos. Ist aber die Ehe wegen Ehebruchs auflösbar, dann war die Neuheirat überhaupt keine Sünde. Bei der Beurteilung des Falles wird Origenes unterschieden haben zwischen der objektiven und subjektiven Schuld, zwischen der Sünde an sich und der Imputation derselben.

Dasselbe gilt von Hieronymus, der die Fabiola, die nach der Trennung vom ehebrecherischen Manne eine neue Ehe schloß, damit entschuldigt, daß sie die verpflichtende Kraft des Evangeliums nicht kannte,⁴ — von Augustin, wenn er bemerkt, daß sich nach seiner Meinung derjenige nur eines leichten, verzeihlichen Irrtums schuldig mache, der nach der Entlassung der Ehebrecherin eine andere heiratet: »Quantum existimo, venialiter ibi quisque fallitur.«⁵

Wenn Pollentius für die Auflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs eintritt, so daß ihn Augustin in einer eigenen Schrift: »De adulterinis conjugiiis« widerlegen mußte, so ist zu berücksichtigen, daß die Kirche damals noch durch kein auf einem allgemeinen Konzil erlassenes Dekret die Unauflösbarkeit wegen Ehebruchs proklamiert hatte. Zudem bringt Pollentius seine Zweifel mehr in Form einer Untersuchung vor und kann sein Urteil gegenüber dem des berühmten Kirchenvaters nicht entscheidend sein.

¹ Vgl. Kap. III. S. 19.

² Gerhard., l. c. ³ Gerhard., l. c.

⁴ Putabat a se virum juste dimissum nec evangelii vigorem noverat, in quo nubendi universa causatio viventibus viris, foeminis amputatur. (Epist. ad Ocean.) Vgl. K. VII. § 13. S. 52.

⁵ Vgl. Kap. VIII. S. 61 ff.

Der dem hl. Ambrosius zugeschriebene Kommentar zum 1. Corintherbriefe VII, 10., wonach es dem Manne gestattet sein soll, die Ehebrecherin zu entlassen und eine neue Ehe zu schließen, ist nicht von Ambrosius.¹ Andererseits kann die angeführte Stelle unbeschadet der Tradition von der Unauflösbarkeit der Ehe bestehen.²

Den von Chemnitz für die Auflösbarkeit der Ehe angeführten und von Bellarmin gewürdigten Zeugnissen der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller fügt Gerhard noch einige andere aus Tertullian (lib. 4. adv. Marc.), Lactantius (Div. institut. lib. VI. c. 23), Hilarius (Comm. in Matth. V, 32), Epiphanius (haeres. 59. n. 4), Chrysostomus (hom. 17. in Matth. — hom. 19. in 1. Cor.) hinzu.³ Da wir dieselben bereits in den zwei ersten Abschnitten eingehend besprochen haben,⁴ sind weitere Erörterungen unnötig. So sind auch die Konzilien von Neocäsarea c. 3. u. 7., Mileve c. 17., und Vermeria (i. J. 753), die für die Auflösbarkeit der Ehe sprechen sollen,⁵ berücksichtigt worden.⁶ Dagegen bedürfen die päpstlichen Entscheidungen, auf die sich Gerhard beruft,⁷ einer näheren Prüfung.

b) Die päpstlichen Dekrete.

Nach dem 87. Briefe (ad episcopos Africanos) liefs Papst Leo I. einen Priester, der, nachdem er von seinem Weibe entlassen wurde, ein anderes geheiratet hatte, seines Amtes entsetzen, ohne auf die Trennung der neuen Ehe zu dringen, was ein Beweis sein soll, dafs er dieselbe an sich nicht mifsbilligte. Der Wortlaut der betreffenden Stelle⁸ bietet jedoch keinen Anhalts-

¹ Vgl. Jos. Langen, Dissert. de comment. in epist. Paul., qui Ambrosii, et quaest. bibl., quae Augustini nomine feruntur, scriptore. Bonnae 1880. Langen bezeichnet S. 33 den von uns Kap. VII. § 14. S. 55 nicht angeführten Priester Faustinus (Ende des 4. Jahrh.) als Verfasser.

² Siehe Kap. VII. § 14. S. 55.

³ Loc. theol. Tom. VII. p. 333. n. 579.

⁴ Tertullian, Kap. II. b. S. 11 ff. — Lactantius, Kap. III. b. S. 15 ff. — Hilarius, Kap. V. § 6. S. 29 ff. — Epiphanius, Kap. VI. § 9. S. 37 ff. — Chrysostomus, Kap. VII. § 12. S. 49.

⁵ Gerh., Loc. theol. Tom. VII. p. 330. n. 375.

⁶ Kap. IV. § 5. S. 27. — Kap. VI. § 11. S. 41. — Kap. X. S. 74.

⁷ Loc. theol. Tom. VII. p. 333. n. 578 und p. 334. n. 580.

⁸ Eos enim, qui vel secundas nuptias inierunt vel viduarum se conjugio sociarunt, nec apostolica, nec legalis autoritas sacerdotium obtinere permittit —

punkt für diese Behauptung. Wenn der Papst den Priester wegen der zweiten Ehe bei Lebzeiten der ersten Frau zu suspendieren befahl, so kann doch daraus vernünftigerweise nicht geschlossen werden, daß er dieselbe bei einem Nichtpriester für erlaubt hielt. Beim Priester wurde sie nur strenger geahndet, als bei den Laien. Entscheidend ist diesbezüglich die im Briefe enthaltene Bemerkung: »salva esse debere praedecessorum decreta«. Nun hat aber Innocenz I. im Briefe an Exsuperius, Bischof von Toulouse, jede Neuheirat nach dem repudium als Ehebruch bezeichnet, ohne irgendwelche Ausnahme zu machen.¹ Es bedarf darum nicht der Hypothese, daß jener Priester, nachdem er bei Lebzeiten der ersten Frau die zweite genommen hatte, ordiniert wurde (Bellarmin, De matrim. c. XVII. ad object. 11), wodurch die Beweiskraft abgeschwächt wird.

Mehr Bedeutung hat das dem P. Zacharias zugeschriebene Dekret, das Gratian in seine Kanonessammlung aufnahm, und nach welchem das Weib, wenn sich der Mann einer Blutschande schuldig gemacht hat, einen andern heiraten kann, wenn sie will, während dem Blutschänder und der Sündengenossin keine Ehe mehr gestattet wird.² Bellarmin interpretiert den Kanon in dem Sinne, daß dem Weibe erst nach dem Tode des blutschänderischen Mannes die Wiederheirat offen stand,³ was aber mit den Worten: »Tu autem et adultera sine spe conjugii permaneat« nicht wohl vereinbar ist. Durfte das Weib erst nach dem Tode des Mannes heiraten, so wäre ihre Hoffnung, jemals heiraten zu können, eine sehr zweifelhafte gewesen.

Auch der Ansicht des Xistus von Siena († 1569), daß Zacharias durch jenes Dekret keine allgemein gültige, sondern nur

et multo magis illum, qui fuerit vestro iudicio confutatus, qui (sicut ad nos relatum est) duarum simul est maritus uxorum vel istum, qui a prima uxore dimissus, alteram duxisse perhibetur, privandum honore decernimus. Epist. 87. c. I. Bei Bigne, Biblioth. magna Patr. Tom. V. pars II. p. 925.

¹ Siehe Kap. IX. c. S. 67.

² Concubuisti cum sorore uxoris tuae? Si fecisti, neutram habeas: et si illa, quae uxor tua fuerit, conscia sceleris non fuit, si se continere non vult, nubat in Domino, cui velit. Tu autem et adultera sine spe conjugii permaneat: et quamdiu vixeritis, juxta praeceptum sacerdotis poenitentiam agite. c. 23. C. XXXII. q. 7.

³ De matrim. c. XVII. object. 12.

eine zeitweilige, für gewisse Nationen bestimmte Entscheidung treffen wollte, um schlimmere Übel zu verhüten,¹ möchten wir nicht beipflichten. Im selben Abschnitte schreibt Xistus, daß die kirchliche Lehre, nach der die einmal geschlossene und konsummierte Ehe nicht anders als durch den Tod des einen Ehetheiles aufgelöst werde, von allen älteren und neueren Theologen vortragen und durch die päpstlichen Dekrete approbiert wurde.² Und doch führt er den Hilarius, Chrysostomus, Chromatius, Augustin, Theophylact unter den Zeugen an, die für die Auflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches zu sprechen scheinen, und dann wieder unter denen, die bloß die Trennung von der äußeren Lebensgemeinschaft gestatten.³ Da er demnach nicht kritisch genug vorgeht, ist sein Urteil nicht maßgebend, so daß Gerhard wenig Grund hat, ihm dankbar zu sein für das freimütige und offene Geständnis.⁴ Mehr Glauben verdient die Ansicht des berühmten Kanonisten Stephan Baluzius († 1718) und anderer, daß der Kanon fälschlich dem P. Zacharias zugeschrieben wird,⁵ der seine Überzeugung über diesen Gegenstand im Briefe an Pipin und die fränkischen Bischöfe deutlich genug ausspricht, indem er auf die Anfrage, wie mit einem Laien, der sein Weib verstoßen hat, zu verfahren sei, mit dem 48. apostolischen Kanon und dem 69. der afrikanischen Synode⁶ antwortet. Vielleicht

¹ Biblioth. sanct. lib. VI. annot. 81. in Matth. XIX, 9. Edit. Colon. 1586. pp. 464. 465.

² Ecclesiae auctoritate statutum est, matrimonium, ubi semel coit, nullo pacto posse dirimi, nisi morte alterius; quam quidem sententiam omnes veteres et recentiores theologi docuerunt, decreta pontificum approbarunt . . l. c.

³ l. c.

⁴ Sixtus Senensis dat victimas et Zachariam illis accenset, qui repudium quoad vinculum permiserunt, et interdum jusserunt, pro quo liberali et ingenuo responso Senensi debitas reponimus gratias. Loc. theol. Tom. VII. p. 334. n. 580. Edit. ejusd.

⁵ »Unde vero ista acceperit Gratianus, non video. Burchardus enim lib. XIX. c. 5. citat ex Poenitentiali Romano, quod magis placet. Nam et stylus ipse non est epistolaris et praeterea non convenit dignitati pontificiae.« Baluz. in notis ad Gratianum. — Van Espen, Comm. in 2. Part. Decret. Grat. — Brunquell, Unauflösbarkeit des Ehebandes. Augsburg 1810. S. 85. — Roskovány, De matrim. in eccles. cath. Tom. II. p. 331 und Perrone, De matrim. christ. Tom. III. p. 264.

⁶ »Si quis laicus uxorem propriam pellens, alteram vel ab alio dimissam

wurde der fragliche Kanon von irgend einem Partikular-Konzile entlehnt, wie denn der 18. Kanon der Synode von Vermeria i. J. 753, den die Kirche nicht annahm, mit dem unsrigen auffallend übereinstimmt.¹

Ein besonderes Gewicht legt Gerhard² auf die Entscheidung des Papstes Gregor II. im Briefe an den hl. Bonifaz i. J. 726, nach der dem Manne, dessen Weib wegen einer körperlichen Schwäche die eheliche Pflicht nicht leisten kann, die Erlaubnis erteilt wird, eine neue Ehe zu schliessen: »Quod proposuisti, quod si mulier infirmitate correpta non valuerit debitum viro reddere, quid ejus faciat jugalis? Bonum esset, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret. Sed quia hoc magnorum est, ille, qui se non poterit continere, nubat magis: non tamen subsidii opem subtrahat ab illa, quam infirmitas praepedit et non detestabilis culpa excludit.«³

Die verschiedenen Erklärungsversuche wurden von Roskovány eingehend gewürdigt.⁴ Darnach versteht Bellarmin unter infirmitas, die die Leistung der ehelichen Pflicht hindert, die impotentia antecedens perpetua als trennendes Ehehindernis (De matr. c. XVII. ad object. 14. — De Rom. Pontif. lib. IV. c. 12), später schwankt er jedoch und ist geneigt, die Ehe als gültig zu betrachten.⁵

duxerit, communione privetur.« »Placuit, ut secundum evangelicam et apostolicam doctrinam neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito, alteri conjugatur, sed ita maneant aut sibi invicem reconcilientur.« Vgl. Kap. I. § 3. S. 7 und Kap. VI. § 1. S. 41.

¹ »Qui cum consobrina uxoris suae manet, sua careat, et nullam aliam habeat: illa mulier, quam habuit, faciat, quod vult. Hoc ecclesia non recipit.« Bei Mansi, Tom. XII. in Append. p. 118. Vgl. Kap. X. d. S. 74.

² Loc. theol. (De conjug.) Tom. VII. p. 334. n. 580.

³ Apud Harduinum, Tom. III. p. 1858. Edit. Paris. 1714. — Mansi, Tom. XII. p. 245. Edit. Florent. 1766. — Decret. Grat. c. 18. C. 32. q. 7.

⁴ De matrim. in eccl. cath. Tom. II. pp. 321—330. Vgl. Perrone, De matrim. christ. Tom. III. pp. 361—362.

⁵ Dico Gregorium non loqui de quacunque imbecillitate, sed de impotentia perpetua et naturali, per quam est inepta ad conjugium mulier . . . Sed contra hoc est, quod Gregorius videtur judicare, primum fuisse verum matrimonium . . . scribit enim non debere virum a priore uxore subsidium auferre, id est debere eam adhuc ut uxorem tolerare. Ideo posset etiam dici, Pontificem dare consilium, non autem praeceptum, ut eam, quae videbatur fuisse uxor, adhuc sustentet . . . cum nulla ipsius culpa acciderit, ut uxor illius esse non posset. (De Rom. Pontif. l. IV. c. 12.)

Sanchez nimmt unbedingt die *impotentia perpetua* an,¹ ebenso Baronius,² Binterim,³ der aber später seine Ansicht änderte,⁴ Ziegler,⁵ Moy.⁶

Von der *infirmetas*, die nach vollzogener Ehe eintrat, die darum durch eine besondere Indulgenz vom Papste gelöst wurde, interpretieren den Kanon der Kirchengeschichtsschreiber Claude Fleury († 1723),⁷ Karl Seb. Berard⁸ und Friedrich v. Kerz.⁹ Roskovány¹⁰ meint, daß es sich nur um einen besondern Gewissensfall, den Bonifaz Gregor II. vorgelegt hatte, handelte.

Gegen die Interpretation Fleurys, Berards und Kerz' spricht die im Prologe des päpstlichen Schreibens enthaltene Erklärung, daß er auf die Anfragen des Bonifaz gemäß der apostolischen Lehre antworten wolle.¹¹ Hätte er aber die zweite Ehe bei Leb-

¹ De matrim. lib. VI. disput. 80. n. 16.

² Annal. eccles. ad ann. 726. n. 45. »Haec Gregorii sic accipias, ut dicant de impedimento perenni.«

³ »Es ist das keine Eheauflösung, sondern eine Erklärung, daß diese Ehe wegen wesentlichen Defektes ungültig sei.« Über Ehe und Ehescheidung. Düsseldorf 1819. S. 299.

⁴ Der Katholik. Religiös. Zeitschrift. Von Weis 1834. 2. Heft. S. 176 ff.

⁵ Vgl. Theolog. Dogmat. Engelb. Klüpfel. P. II. p. 446. Edit. Viennae 1821. »Conjux, de qua sermo, vere conjux non fuit, quippe quae a natura impotentia laboravit.«

⁶ Das Eherecht der Christen in den ersten acht Jahrhunderten. Regensburg 1833. S. 310.

⁷ Histor. ecclesiast. Tom. 9. § 47. Edit. Aug. Vindelic. p. 677.

⁸ Gratiani canones genuini ab apocryphis distincti. Taurini 1755. Tom. II. pars II. p. 201 sq.

⁹ Kerz, der als pensionierter Major nach Stolbergs Tode (1819) dessen Kirchengeschichte fortsetzte, schreibt: »Die Päpste suchten den Deutschen als Neulingen im Christentume jede Bürde möglichst zu erleichtern. So z. B. ermächtigte Gregor II. den hl. Bonifaz, den Deutschen zu erlauben, daß, wenn die Frau eines Mannes durch irgend eine Krankheit oder ein Gebrechen zu dem ehelichen Leben untauglich würde, der letztere auch noch zu Lebzeiten der ersteren zu einer zweiten Ehe schreiten durfte.« Stolbergs Geschichte der Religion Jesu Christi. Der Fortsetzung 10. Bd. S. 394. Vgl. Mainzer Kath. Litteraturzeitung 1838. II. Bd. SS. 81—100. ¹⁰ l. c. p. 329.

¹¹ »In iisdem litteris quaedam subnexuisti capitula sciscitando, qualiter teneat vel doceat haec sancta Apostolica Romana Ecclesia . . . Consulenti tibi de statu ecclesiae, non ex nobis quasi ex nobis, sed ejus gratia . . . qualiter tenere debeas, apostolici vigoris doctrinam dicimus.« Harduin und Mansi, Collect. Conc. l. c.

Zeiten der ersten Frau gestattet, so wäre das wider die apostolische Lehre. (1. Cor. VII, 10. 11. 39. Rom. VII, 1—3.) Die Ansicht Roskovány's ist eine Hypothese, die, wenn sie auch gegründet wäre, den Knoten nicht löst. Darum schliessen wir uns der ersten Erklärung von der unheilbaren Impotenz an mit der näheren Bestimmung, daß dieselbe nicht gerade eine vorhergehende, sondern eine nach bereits geschlossener, aber nicht konsummierter Ehe eingetretene sein konnte, so daß die Ehe gültig war und zur Auflösung der päpstlichen Dispens bedurfte. Daß ähnliche Fälle, wenn auch selten, vorkamen, beweist das Dekret Alexanders III. (i. J. 1180), c. 3. extra (IV, 5).¹

Nach dieser Auffassung erklärt sich leicht der Beisatz: »Bonum esset, si sic permaneret . . . non tamen subsidii opem subtrahat ab illa«. Wäre der Kanon von der nach Konsummation der Ehe erfolgten infirmitas zu verstehen, so würde es irgendwie angedeutet sein, etwa durch: »non valuerit ultra« . . . und die Bezeichnung nicht allgemein lauten. Auch stünde diesfalls die päpstliche Entscheidung mit der kirchlichen Tradition und der von Gregor selbst i. J. 722 den bayerischen Missionären gegebenen Amtsinstruktion im Widerspruche: »Dicente apostolo: Alligatus es uxori, noli quaerere solutionem, id est, superstitute conjuge, ad alterius foeminae concubitum non velle transire . . . nec reputandum est recte conjugium, quod duorum excessit numerum, quia nisi in duobus, non geritur jugum.«²

¹ »Ex litteris tuis accepimus, quod quidam sedecim annorum quandam annorum tredecim duxit uxorem: qui cum debitum reddere non posset, mulier tam gravem infirmitatem contraxit, ut omnino viro facta sit inutilis, et instrumentum ejus impeditum, ita quod vir ei commisceri non potest. Respondemus igitur, quodsi vitium illud mulier a natura contraxit, nec ope medicorum poterit adjuvari, viro aliam accipiendi liberam tribuas facultatem.« Wenn Gratian zu c. 1. C. 33. q. 1 bemerkt: »Conjugium confirmatur officio . . . postquam officio confirmatum fuerit, nisi causa fornicationis non licet viro uxorem dimittere vel uxori a viro discedere. Verum ante quam confirmetur, impossibilitas officii solvit vinculum conjugii«, so hält er die nach der Eingehung, aber vor der Konsumtion der Ehe sich einstellende Impotenz irrtümlich für einen Nichtigkeitsgrund. Vgl. Schulte, Eherecht. Gießen 1855. S. 87. Note 13.

² Mansi, Coll. Conc. Tom. XII. p. 259. — Harduin, Tom. V. p. 524.

c) Vernunftbeweise.

Nach dem Grundsatz *»Sublata rei forma, tollitur res ipsa«* soll der Ehebruch die Ehe auflösen, indem er die Einheit des Fleisches zerreißt (1. Cor. VI, 16), die eheliche Treue zerstört und damit das Wesen der Ehe aufhebt. Es ist aber nicht der Mensch, der die Ehe auflöst, sondern das Gesetz, das der Ehebrecher freventlich übertritt.¹

Dieses Argument beruht auf der Verkenennung dessen, was zum Wesen der Ehe gehört. Der Kontrakt, durch den die beiden Gatten lebenslänglich so mit einander verbunden werden, daß sie keine neue Ehe schließen können (Rom. VII, 1—3. 1. Cor. VII. 39), ist wesentlich, die Wirkungen aber, als: das Zusammenleben, die Treue, sind nicht wesentlich, sondern zufällig, weil sie verhindert werden können. Würden sie unbedingt zum Wesen der Ehe gehören, so müßte man schließen, daß die Ehe durch jede notwendig gewordene längere Abwesenheit, sowie durch eingetretene Impotenz des einen Teiles aufgelöst werde. Wenn es zudem nicht der Mensch, sondern das Gesetz ist, das im Falle des Ehebruches die Ehe löst, wie viele Ehen, bei denen keine äußere Trennung erfolgt, müßten als aufgelöst betrachtet werden!

Auf das bereits von Chemnitz vorgebrachte Argument,² daß das Verbot der Neuheirat im Falle des Ehebruches den unschuldigen Gatten seiner Rechte beraube und ihm ein Fallstrick des Gewissens sei, der ihn, wenn er die Gabe der Enthaltksamkeit nicht hat, zu Unzuchtsünden hinreißt, erwidern wir mit Hermas und Augustin, daß der unschuldige Teil den treubruchigen wieder in die Lebensgemeinschaft aufnehmen kann und soll, wenn er sich gebessert hat.³ Ist aber keine Besserung erfolgt und die

¹ Gerhard., Loc. theol. Tom. VII. (De conjug.) p. 328. § 572.

² Bei Bellarmin, De matrim. lib. XVII. ad object. 1. 2. 13. p. 1631. Edit. ejusd.

³ Herm. lib. II. mand. IV, 1. »Sed debet accipere peccatricem, quae poenitentiam egit.« Aug., De adul. conj. l. II. c. 6. Haec crimina (adulteria) in veteri Dei lege nullis sacrificiis mundabantur . . . et ideo tunc omni modo prohibitum est ab alio contaminatam viro recipere uxorem . . . Nunc autem posteaquam Christus ait adulterae: Nec ego te damnabo, vade, deinceps noli peccare; quis non intelligat debere ignoscere maritum, quod videt ignovisse Dominus amborum, nec jam se debere adulteram dicere, cujus poenitentis crimen divina credit miseratione deletum?

Versöhnung nicht möglich oder nicht ratsam, so bitte er Gott um die Gabe der Enthaltbarkeit (Weish. VIII, 21. Matth. VII, 7) und gebrauche die Gnadenmittel der Kirche. Denen, die Gott lieben, dienen alle Dinge zum Besten (Rom. VIII, 28). Giebt es übrigens, wie schon Augustin den Pollentius erinnerte,¹ nicht Verhältnisse, die den Verheiratheten, die nicht des Ehebruchs wegen von einander geschieden sind, die Pflicht der Enthaltbarkeit auflegen? Z. B. wenn der eine Theil an einer langwierigen, unheilbaren Krankheit leidet, eingekerkert ist, auf Geschäftsreisen sich befindet und dergleichen.

In gleicher Weise lösen wir den Einwurf, daß Christus, wenn die Ehe nicht auflösbar ist, den unschuldigen Theil zur Enthaltbarkeit nötige, zu der doch niemand genötigt werden kann.² Wenn Gerhard dagegen bemerkt, daß in den von Augustin angeführten Fällen die Enthaltbarkeit göttliches Gebot sei, weil sie keine die Ehe auflösende Kraft habe, während sie wegen Ehebruchs auflösbar sei,³ so ist das bei dem Umstande, daß letzteres bewiesen werden soll, eine »petitio principii«.

Bricht ein Eheheil die gelobte Treue, so folgt daraus für den andern keineswegs die Berechtigung, sie ebenfalls zu brechen,⁴ denn beide gelobten sie im Angesichte Gottes und sind zur Wahrung derselben nicht bloß einander, sondern auch Gott verpflichtet.

Daß die Theorie von der Auflösbarkeit der Ehe geeignet sei, Ehescheidungen und Wiederheiraten bei Lebzeiten des andern Theiles zu mehren, ungerechte Scheidungen herbeizuführen, das Wohl der Kinder und der Familie zu schädigen u. s. w.⁵, wird wohl nicht bestritten⁶ werden können. Schon der heidnische

¹ De adulter. conjug. lib. II. c. 9.

² Luther in lib. de capt. Babylon. — Ph. Melanchthon in Loc. theol. — Chemnitz in II. part. Exam. Conc. Trid. — Gerhard. I. c.

³ I. c.

⁴ Ut maritus promisit, se uxore vivente nulli adhaesurum, sic vicissim uxor promisit, se vivente marito nulli adhaesuram; quodsi ergo alterutra pars a lege foederali per adulterium discedat, altera ad eam servandam praeter suam voluntatem cogi nequit. Gerh., Loc. theol. Tom. VII. (De conjug.) p. 328 n. 572.

⁵ Bellarm., De matrim. c. XVI. in fine.

⁶ Gerh., I. c. p. 343. n. 591.

Dichter Euripides († 406 v. Chr.) bekennt in der »Andromache« :
»Nunquam duplicia connubia laudavero mortalium, — neque binas
matres habentes liberos, — rixas quidem domorum, tristesque
offensas«. ¹

VIERUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Joh. Maldonat. Cornelius a Lapide. Die Päpste Clemens VIII. Urban VIII.
Benedikt XIV. De Dominis, Erzbischof von Spalato. Milton. Launoi.

§ 26.

- a) **Johann Maldonat** († 1583). b) **Cornelius a Lapide** († 1637).
c) **Die Päpste Clemens VIII.** († 1605). **Urban VIII.** († 1644).
Benedikt XIV († 1758).

a) Da Maldonat unstreitig zu den größten katholischen Exegeten gehört, möchten wie seine Kommentarien über die betreffenden Stellen des Matthäi-Evangeliums nicht aufser acht lassen.

Was die Satzgliederung und Gedankenverbindung betrifft, will Maldonat das *μοιχᾶται* im ersten Versgliede Matth. XIX, 9 sowohl auf denjenigen bezogen wissen, der aus einer andern Ursache als der Unzucht wegen das Weib entläßt, ohne eine andere zu heiraten, als auch auf den, der sie wegen Unzucht entläßt und eine andere heiratet. Im ersten Falle begeht er einen Ehebruch, weil er durch die unberechtigte Entlassung dem Weibe Anlaß giebt, eine andere Verbindung einzugehen, und ihren Ehebruch mitverschuldet — *ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι* Matth. V, 32 — im zweiten, weil er zur Entlassung zwar berechtigt war, nicht aber zur Wiederheirat. Mit Rücksicht auf den hebräischen Sprachgebrauch sei nämlich im zweiten Versgliede das Relativpronomen zu wiederholen: „Ὅς ἂν ἀπολύσῃ . . . καὶ ὃς ἂν γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται“. ² Die Frage, warum die Kirche aus mehreren Gründen die Scheidung von der äußerlichen Lebensgemeinschaft gestatte, während sie Christus nur des Ehebruches wegen erlaubt, beantwortet Maldonat dahin, daß der Ehebruch die gelobte Treue verletzt und gegen den Zweck der Ehe gerichtet ist, während andere Vergehen auch jedes sonstige Zusammenleben stören und darum

¹ Bei Sanchez, De matrim. lib. VII. disp. 8. n. 8.

² Maldon. in 4 Evang. Comment. Tom. I. in Matth. XIX. p. 261.

das Scheidungsrecht zwischen Verwandten, Geschwistern, Eltern und Kindern begründen. Auch ist oder kann die Scheidung wegen Ehebruchs eine lebenslängliche sein, so daß der schuldlose Teil selbst dann nicht verpflichtet werden kann, den schuldigen wieder aufzunehmen, wenn er sich gebessert hat; denn er wurde nicht entlassen, damit er nicht wieder sündige, sondern weil er gesündigt hat. Dagegen erfolgt die Entlassung wegen anderer Vergehen nur für unbestimmte Zeit, bis der Schuldige sich bessert, oder wenn er wegen einer Krankheit, z. B. Raserei, geschieden wurde, bis er wieder geheilt ist. Endlich kann wegen Ehebruchs der schuldige Teil auch dann entlassen werden, wenn er die Fortsetzung der Bettgemeinschaft wünscht oder fordert, während das bei den übrigen Vergehen nicht der Fall ist.¹ Bestimmter drückt sich Albert d. Gr. aus, nach welchem dort, wo kein Ehebruch vorliegt, eine Trennung der Lebensgemeinschaft, aber nicht der Bettgemeinschaft stattfinden kann: »Non potest conjux dimitti a thoro, quia non peccat contra matrimonium, sicut facit adulterium, sed a cohabitatione . . . ita tamen, ut solvat et reddat debitum . . . Qui fraudat debito, eum, qui propter timorem concupiscentiae contraxit matrimonium, dat ei occasionem adulterandi«. (Comm. in Matth. XIX, 9.)²

b) Noch eingehender als Maldonat behandelt unser Thema der rühmlichst bekannte Exeget Cornelius a Lapide. Während nach dem jüdischen Gesetze das Weib aus verschiedenen Ursachen entlassen werden konnte, ist nach dem christlichen Gesetze die (lebenslängliche) Entlassung nur um des Ehebruches willen erlaubt; während das alttestamentliche Gesetz den Geschiedenen die Wiederheirat gestattet, verbietet sie Christus; während jenes das Recht der Entlassung nur dem Manne einräumt, steht es nach dem Evangelium auch dem Weibe zu.

Πορνεία Matth. V, 32. XIX, 9 ist nicht vom geistigen Ehebruche, worunter jede Sünde verstanden werden könnte, zu interpretieren, sondern auf die fleischlichen Sünden zu beschränken, darunter aber nach c. 11. C. 32. q. 4 auch die Sodomie und

¹ Comm. in Matth. V, 32. p. 84. Edit. ejusd.

² Vgl. Kap. XVII. a. S. 111.

jeder illicitus concubitus wider den Willen des andern Eheteiles zu verstehen.

Die Frage, warum Christus nur den Ehebruch als Scheidungsgrund bezeichnet, während die Kirche auch aus andern Gründen die Trennung der äußern Lebensgemeinschaft gestattet, beantwortet Cornelius in derselben Weise,¹ wie Maldonat². Daß Christus die ursprüngliche Einrichtung der Ehe, die Monogamie und Unauflösbarkeit, in seiner Kirche gewahrt wissen will, verkündete er sowohl öffentlich den Pharisäern und dem Volke (Matth. XIX, 3—9. Marc. X, 2—9), als auch privatim seinen Jüngern (Marc. X, 10—12). Wie Bellarmin schlägt auch Cornelius eine dreifache Verbindung des *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* Matth. XIX, 9 mit den übrigen Versgliedern vor. Entweder ist es negativ oder exceptiv zu nehmen und in beiden Fällen auf *ἀπολύσῃ* zu beschränken und nicht auf *γαμήσῃ* auszudehnen, oder, was Cornelius mit Maldonat vorzieht, das *μοιχᾶται* des zweiten Versgliedes auch auf das erste zu beziehen und das Relativpronomen *ὅς* im zweiten zu wiederholen, so daß der Sinn wäre: »Wer immer sein Weib entläßt nicht des Ehebruchs wegen, bricht die Ehe, weil er die Rechte des Weibes verletzt und den Ehebruch verschuldet, den sie durch die Wiederheirat begeht. Wer sie wegen Ehebruchs entläßt, bricht die Ehe nicht, wenn er nur keine andere heiratet. Wer sie also nicht wegen Ehebruchs entläßt und wieder heiratet, begeht einen doppelten Ehebruch.«

Wenn sich Cornelius zum Beweise für die Unauflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs auf 1. Cor. VII, 10. 11 beruft,³ so hat das seine Begründung, indem der Apostel keinen Fall ausnimmt, in dem die Ehe auflösbar und die Neuheirat gestattet wäre. Dagegen möchten wir auf der genauen Bestimmung, die schon Bellarmin gegen Gerhard geltend zu machen suchte, daß der Apostel in V. 10 von der erlaubten und in V. 11 von der unerlaubten Scheidung rede, nicht bestehen, sondern den Ausspruch allgemein nehmen.⁴

¹ Comm. in Matth. V, 32. Edit. Venet. 1700. pp. 109. 110.

² In Matth. V, 32.

³ Comm. in 1. Cor. VII, 10. 11. Edit. Paris. 1638. p. 245.

⁴ Vgl. Kap. XXIII. b.

c) Papst Clemens VIII. (1592–1605) schärft den lateinischen Bischöfen, in deren Diöcesen Griechen oder Albanesen, die dem griechischen Ritus folgen, sich befinden, in einer eigenen Instruktion ein, dafür Sorge zu tragen, daß das Trienter Dekret »De reformatione« ins Griechische übersetzt und in den griechischen Pfarren öffentlich verkündet werde. Sie sollen es in keiner Weise dulden, daß die Griechen die Ehen auflösen, und sollten welche aufgelöst worden sein, die Lösung für ungültig und nichtig erklären.¹ Die bestimmte Erklärung »Divortia quoad vinculum fieri nullo modo permittant« beweist, daß nach dem Willen des Papstes die Ehen auch wegen Ehebruchs, weder aus eigener Macht, noch durch eine richterliche Entscheidung aufgelöst werden durften.

Papst Urban VIII. (1623–1644) forderte von denen, die aus der schismatischen in die katholische Kirche übertraten, die Ablegung des Glaubensbekenntnisses, nach welchem das sakramentale Band der Ehe unauflösbar ist, so daß sich die beiden Gatten wegen Ehebruchs, Häresie und aus andern Gründen von Tisch und Bett zwar scheiden, aber keine neue Ehe schließen dürfen.² Die gleiche Glaubensformel legte später Papst Benedikt XIV. (1740–1758) dem erwählten Patriarchen von Antiochien, Simon Evodius, zur Unterschrift und Besiegelung vor.³ Benedikt erwähnt auch die von der Kongregation des Konzils getroffene Entscheidung, nach der eine griechische Ehe, trotzdem das Weib des Ehebruchs überwiesen war und denselben eingestand, für unauflösbar erklärt und dem Manne in keinem Falle gestattet wurde, eine neue Ehe zu schließen.⁴

¹ »Matrimonium inter conjuges graecos dirimi, seu divortia quoad vinculum fieri nullo modo permittant aut patiantur, et si qua de facto processerunt, nulla et irrita declarent.« Constit. XXXIV. § V. 2. Bullar. Rom. Tom. III. p. 52. Luxemburg. 1742. Die gleiche Verordnung erließ Papst Benedikt XIV. Siehe Constitut. LVII. § VIII. n. 2. Bullar. Rom. Tom. XVI. p. 100.

² »Item sacramenti matrimonii vinculum indissolubile esse, et quamvis propter adulterium, haeresim aut alias causas possit inter conjuges thori et cohabitationis separatio fieri, non tamen illis aliud matrimonium contrahere fas esse.« Bei Perrone, De matrim. christ. Tom. III. p. 403.

³ Const. 78. »Nuper ad nos.« Bullar. Tom. XIV. p. 149.

⁴ Bened. in op. »De synod. dioeces.« lib. 13. c. 22. Bei Perrone l. c.

§ 27.

De Dominis, Erzbischof von Spalato (um 1650). **Milton** († 1674).
Launoi († 1678).

Seit dem Konzil von Trient wurde, wie Jos. Zenger bemerkt,¹ die Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs in der katholischen Kirche fast ein Jahrhundert lang so fest geglaubt, daß es kaum jemand wagte, sie zu bestreiten. Im 17. Jahrhundert ist es vor allen der Apostat Marcus Antonius de Dominis, Erzbischof von Spalato, der sich dagegen erhob. In seinem Werke: »De republica ecclesiastica« behauptet er, daß Christus im Gespräche mit den Juden den Ehebruch allein als die rechtmäßige Ursache der Auflösbarkeit der Ehe bezeichnet, weil ihr Gesetz nur diese Ursache anerkenne. So hätte er auch den Heiden gegenüber, wenn sie ihn hierüber befragt hätten, jede Ehetrennung, die ihre vernünftigen Gesetze billigen, als rechtmäßig und erlaubt erklärt. Christi Ansicht sei es gewesen, daß jede Ehetrennung, die auf Grund des bürgerlichen Gesetzes erfolgt, den Charakter einer wahren, vollkommenen Auflösung an sich trage.² De Dominis betrachtet also die Ehe als einen bürgerlichen Vertrag, der nicht unter die Jurisdiktion der Kirche fällt. Diese habe nur zu bestimmen, ob die Ehe ein Sakrament sei, über die in der Ehe begangenen Sünden zu urteilen u. s. w., nicht aber über die Gültigkeit und Unauflösbarkeit. In England war es zwei Decennien später der Dichter Milton († 1674), der die Auflösbarkeit der Ehe verfocht, indem er behauptete, daß das mosaische Gesetz, welches die Trennbarkeit der Ehe gestattete, nicht aufgehoben sei, und daß der Sinn, den einige Matth. V, 32. XIX, 9 unterlegen, als könne die Ehe nicht einmal wegen Ehebruchs aufgelöst werden, ein diabolischer sei. Die Ehe kann aufgelöst werden, so oft den Gatten aus welcher Ursache immer das Zusammenleben unangenehm und lästig falle, denn der Zweck der Ehe sei weniger Fortpflanzung des Geschlechtes, als der vernünftige und liebevolle Verkehr von Mann und Weib.³

¹ Neuer Versuch einer genauen Erklärung . . . Vorrede. S. IX. Straubing 1819.

² De republ. ecclesiast. Pars II. lib. V. c. 11. p. 299 seq. Francof. 1620.

³ Vgl. Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Ehe. Göttingen 1826. S. 476 ff., der unter anderem bemerkt: »Wahrscheinlich hätte

In Frankreich hat Johann Launoi, Doktor der Theologie an der Sorbonne, durch sein 1664 erschienenenes größeres Werk: »Puissance royale sur le mariage«,¹ auf das wir wiederholt hingewiesen haben, viel Aufsehen und Anstoß erregt. Er interpretiert Matth. V, 32 und XIX, 9 nicht von der Trennung der äußern Lebensgemeinschaft, sondern von der Auflösung des Ehebandes und sucht verschiedene griechische und lateinische Kirchenväter und Konzilien für sich zu gewinnen. Es ist jedoch anerkannt, daß er die angeführten Zeugnisse teils korrumpiert und mißdeutet, teils gefälschter Ausgaben sich bedient, teils Zeugnisse, die klar und deutlich lauten, übergangen hat. Hinsichtlich des 7. Kanon des Konzils von Trient behauptet er, daß er sich lediglich auf die Disciplin beziehe, die die Kirche nach den Zeitbedürfnissen wieder ändern könne. Kein Wunder, daß Launoi viele Gegner fand, als: Dominicus Galesius,² dem er aber bei seiner Gewandtheit in der Disputation alsbald antwortete³ — Luillerius, Lehrer an der Sorbonne,⁴ besonders Gerbais, der ihn in gelehrter Weise widerlegte.⁵ Launoi war eben trotz seiner ungewöhnlichen Eru- dition, von der die Menge der hinterlassenen Schriften Zeugnis giebt, nicht frei geblieben von jener Einseitigkeit, in welche Theo- logen zu verfallen pflegen, wenn sie ohne alle aktive Beteiligung an dem wirklichen Leben der Kirche einzig in die toten Buch- staben ihrer Wissenschaft sich vertiefen.⁶

er (Milton) nicht, oder nicht so über diesen Gegenstand geschrieben, wenn er nicht selbst in einer unglücklichen Ehe gelebt hätte.«

¹ Regia in matrimonium potestas. Colon. 1731. Opp. Tom. I. Pars II. pp. 625—882.

² Ecclesiast. in matrimonium potestas. Apologema pro vetustissima et cathol. doctrina de jure Eccles. in sanciend. leg. fid. matrimonium impredientibus. Romae 1677.

³ J. Launoii contentorum in libro Galesii erratorum index locupletissimus. Paris. 1677. (Enthalten in L. Werken, Tom. I. P. II. pp. 883—1000.)

⁴ In lib. Magistri Launoii, qui inscribitur: »Regia in matrim. potestas« observationes auctore theologo Parisiensi. Paris. 1678.

⁵ Traité du pouvoir de l'Église, et des Princes sur l'empêchement du Mariage. Paris 1690. Bei Roskovány, De matrim. Tom. I. p. 8.

⁶ Marx in Wetzers Kirchenlexikon Bd. VI. S. 362.

FÜNFUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Schriftsteller seit 1701—1860.

§ 28.

Das achtzehnte Jahrhundert.

In die Fußstapfen Launois trat der Verfasser der Schrift: »Du divorce«,¹ in der er aus der Geschichte und Vernunft nachzuweisen sucht, daß die Auflösbarkeit der Ehe für die Religion, Sittlichkeit und das Staatswohl sehr erwünscht und förderlich sei. Noch weiter ging der Auktor »der philosophischen, theologischen und politischen Traktate über die Ehescheidung«,² der unter dem Vorwande, die damals in Frankreich üblichen willkürlichen Ehescheidungen einschränken zu wollen, die Behauptung aufstellt und zu begründen sucht, daß die Kirche seit den ältesten Zeiten die Auflösung der Ehe aus wichtigen Gründen gestattete und daß die Väter des Trienter-Konzils die gänzliche Lösung wegen Ehebruchs mit den Principien der christlichen Religion ganz vereinbar fanden. Dagegen machte De Barruel den National-Konvent auf die Gefahren und schweren Folgen aufmerksam, die für die Republik aus der gestatteten Auflösbarkeit der Ehe entstehen müßten, und suchte aus historischen, philosophischen, theologischen und politischen Gründen nachzuweisen, daß der Grundsatz, als wäre die Lösbarkeit der Ehe dem Gemeinwohle nützlich und förderlich, falsch sei.³

Rastignac, Doktor der Sorbonne, wies die Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung bezüglich der Unauflösbarkeit der Ehe nach und nahm dabei auch auf die Zeugnisse der Väter Rücksicht.⁴

In Deutschland bestritt die ausnahmslose Unauflösbarkeit der Ehe der anonyme Verfasser der Schrift: Katholische Antwort eines Katholiken auf die Frage: Ist das Band der Ehe sogar ohne Ausnahme unauflöslich, wie es die Kanonisten vorgeben? (1776).

¹ Paris 1789.

² Loi de divorce. Traité philosoph. theologi. et politiq. Paris 1789.

³ Lettres sur le divorce . . . 1789.

⁴ Accord de la révélation et de la raison contre le divorce 1770. Bei Roskovány, De matrim. Tom. II. p. 19 seq.

Dabei legt er das Hauptgewicht auf den Scheinwiderspruch zwischen den einschlägigen Schriftstellen (Matth. V, 32. XIX, 9. Marc. X, 11. 12. Luc. XVI, 18). Die Widerlegung folgte noch im selben Jahre vom Auktor der Schrift: J. S. A. christliche Beantwortung der unkatholischen Frage: Ist das Band der Ehe unauflöslich? . . .¹ So wurde auch Dr. Franz Neupauer, der 1785 die Auflösbarkeit der Ehe befürwortete,² in den Mainzer gelehrten Anzeigen³ alsbald gerügt. Nun folgte das öfters citierte Werk des Mainzer Professors Adam Braun,⁴ worin für die Auflösbarkeit der Ehe wegen Ehebruchs Schrift und Tradition angerufen werden. Die Argumente wurden vom Franziskaner Polychronius G a s s m a n⁵ und von J a k o b i, Pfarrer der Mainzer Erzdiöcese⁶, zurückgewiesen. Was noch fehlte, ergänzte A. J. Binterim,⁷ indem er die Unauflösbarkeit der Ehe aus Schrift und Tradition nachwies und die Streitschriften Gassmans und Jakobis mit erläuternden Anmerkungen versah.

Aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erwähnen wir: »Theologisch-statistischer Versuch über die kirchliche Gewalt in Ehesachen in kath. Staaten«,⁸ . . . worin unter anderem behauptet wird, daß die Beschränkung der Freiheit bei der Auflösung der Ehen nicht bis zur völligen Unauflösbarkeit gesteigert werden darf, die sich mit dem Rechte und Wohle des Staates nicht verträgt (S. 93), daß bezüglich der absoluten Unauflöslichkeit kein authentischer Ausspruch vorhanden, noch zu erwarten ist (S. 138), daß die Stellen Matth. V, 32. XIX, 9 nebst den Vernunftgründen den Ausschlag geben, die Worte Pauli (1. Cor. VII, 11. 12) vergeblich vorgewendet werden (S. 207), und daß Hermeneutik

¹ Bei Roskovány, De matr. Tom. II. p. 20.

² Frage: ob ein kath. Landesherr das Recht habe, gültig geschlossene Ehen . . . zu trennen. Grätz 1785.

³ Jahrg. 1785. S. 435.

⁴ Dissertatio: utrum matrim. vinculum et in casu adulterii . . . jure divino an solum jure eccles. insolubile sit. 1787.

⁵ Dissertatio bibl. critica . . . Contra Ad. Braun. Bei Binterim, Collect. dissertat. elegant. de matrim. vinculo (pp. 101—166). Düsseldorfii 1807.

⁶ Bei Binterim, Collect. dissert. pp. 169—342.

⁷ Collect. dissertat. elegant. de matrim. vinculo. Düsseldorfii 1807. pp. 3—163.

⁸ Von Paleophilo, einem Verehrer der alten Kirche. Frankfurt und Leipzig 1771.

und Vernunftgründe nicht bloß für die Auflösbarkeit wegen Ehebruchs, sondern für die Ausdehnung auf noch andere Fälle sprechen (S. 592) u. s. w.

Dagegen traten für die katholische Lehre ein Peter Gallade¹ und J. M. Carriach.² Und so wechselten und wechseln Bekämpfung und Verteidigung der Unauflösbarkeit der Ehe auch im 19. Jahrhundert.³ Im wesentlichen werden immer die gleichen Argumente gegen die katholische Lehre vorgebracht, daher die Bemerkung des Kardinals Schlauch im Memorandum zum jüngsten Ehegesetzentwurfe in Ungarn: »Die Argumente, welche der Entwurf zur Rechtfertigung der Notwendigkeit der Auflösbarkeit vorbringt, sind nicht neu; diese sind schon in zahlreichen Werken beschrieben.«⁴

§ 29.

Die Zeit von 1800—1830.

In Frankreich wurden schon durch ein Gesetz v. J. 1792 Ehetrennungen und Neuheiraten erleichtert, besonders aber durch das 1804 publizierte französische Civilgesetz (Cod. Napoléon), in welchem als rechtsgültige Trennungsgründe angeführt sind: Ehebruch, Exces, Grausamkeit, schweres Unrecht und entehrendes Strafurteil.⁵ Nachdem seit der französischen Occupation das Civilgesetzbuch auch in den bayerischen, hessischen und preussischen Rheinlanden, sowie in Belgien, Baden, Holland und Italien eingeführt wurde, hatte die Theorie von der Auflösbarkeit der Ehe auch da mehr Eingang gefunden. In Preussen wurde indessen den Katholiken die Milderung gewährt, daß nur die beständige Separation von Tisch und Bett die bürgerlichen Wirkungen einer gänzlichen Ehescheidung nach sich zog, wobei es dem Gewissen der einzelnen überlassen blieb, ob sie zu einer andern Ehe schreiten

¹ Indissolubile vinculum matrimonii consummati etiam in causa fornicationis jure naturali et evangelico stabilitum. Heidelbergae.

² Dissertatio extemporanea in can. VII. C. Trid. sess. XXIV. Colon. 1793.

³ Roskovány, De matrim. in eccl. cath. T. II. pp. 27—47. Viennae 1840.

⁴ »Oest. Vaterland«, Ztgsbl. vom 22. November 1893.

⁵ Vgl. Küstner, De matrimonio . . . spectato codice Napoleoneo. Lipsiae 1810. p. 101 sq.

wollen oder nicht.¹ Gegen diesen religiösen Neutralismus bezüglich der Ehen der Katholiken schrieb J. A. Mercy,² fand aber an De Coninx einen Gegner, der das preussische Ehegesetz gegen den Vorwurf des religiösen Neutralismus in Schutz nahm und die Praxis der katholischen Kirche von der Unlösbarkeit des Ehebandes als eine bloße Disciplinarvorschrift hinstellte.³ Es folgte bald eine gründliche Widerlegung der Gegenschrift Coninx' von unbekanntem Verfasser, der die Lehre von der Unauflösbarkeit als eine christlich-evangelische und apostolische nachwies.⁴ Den katholischen Standpunkt vertrat auch Franz Anton Jäger, Priester der Diözese Würzburg, der die unbedingte Unauflösbarkeit auf Schrift, Tradition und das Moralgesetz gründet.⁵ Ein heftiger Gegner der katholischen Lehre war Leonhard Werkmeister. In dem 1804 erschienenen Werke⁶ bezeichnet er dieselbe als eine Schulmeinung und die Praxis der katholischen Kirche als eine disciplinäre und wandelbare. Im nächsten Jahre machte er einen Angriff auf die Beweisführung Jägers.⁷ Bevor noch Jäger antwortete,⁸ war Matth. Kübel gegen Werkmeister ins Treffen gezogen.⁹

Aus dem ersten Decennium des 19. Jahrhunderts nennen wir noch Joh. Kistemaker, Professor und Kanonikus in Münster, der eine exegetische Abhandlung über Matth. XIX, 3—12 im katholischen Sinne schrieb¹⁰, Joseph Batz, Professor in Bamberg, der die

¹ Allgemeines preussisches Landrecht. T. 2. Tit. 1. §§ 734. 735.

² Dezemberheft der »Preufs. Jahrbücher« 1800.

³ Maiheft der »Preufs. Jahrbücher« 1801.

⁴ Unauflöslichkeit des Ehebandes . . . Verteidigt wider eine Gegenschrift von Coninx. 2 T. 1803.

⁵ Untersuchung der Frage: ob die Ehescheidung nach Lehre der Schrift und der Kirche ältesten Geschichte erlaubt sei oder nicht. Arnstadt u. Rudolstadt 1804.

⁶ Beweis, daß die bei den Protestanten üblichen Ehescheidungen auch nach kath. Grundsätzen gültig sind. Karlsruhe 1804. SS. 119—180.

⁷ Bemerkungen über Herrn Jägers Untersuchung . . . Würzburg und Bamberg 1805.

⁸ Unzertrennbarkeit des ehelichen Bandes. Antwort auf Herrn Werkmeisters Bemerkungen. Arnstadt und Rudolstadt 1805.

⁹ Können ledige Katholiken . . . geschiedene Protestantinnen ehelichen? . . . Meersburg 1804.

¹⁰ Exeg. Abhdlg. über Matth. XVIII, 19 und XIX, 3—12. Göttingen 1806. Vgl. Komm. zu Matth. V, 32 und XIX, 9. Münster 1825. 2. Aufl.

Trennbarkeit der Ehe nach Schrift und Tradition befürwortete und die bayerischen Ehescheidungsgesetze mit der Offenbarung in Einklang zu bringen suchte,¹ von Pius Brunquell² aber auf bessere Ansichten gebracht wurde³, und Sochers Schrift über die Auflösbarkeit der Ehe.⁴

Nachdem 1816 die französischen Divortialgesetze aufgehoben wurden, nachdem nach Binterims Worten »der bessere Genius der französischen Nation, belehrt durch eine lange und traurige Erfahrung, das Napoleonische Ehescheidungsgesetz zum Grabe der Vergessenheit getragen hatte«⁵, legte sich der Kampf gegen die Unlösbarkeit des Ehebandes. Zwar machte Karl Joseph de Lasaulx noch einen Angriff, indem er nachzuweisen suchte, daß die hl. Schrift Ehetrennungen vom Bande nicht verbiete, wenn sie aus wichtigen Gründen und unter der Auktorität des Staates erfolgen, — daß die Tradition keine unbedingte Unauflöslichkeit der Ehe gebiete und daß die Beschlüsse des Kirchenrates von Trient als bloße Disciplinarverordnungen angesehen werden können,⁶ — wurde aber von A. Joseph Binterim aufmerksam gemacht, daß seine Argumente schon von frühern Bekämpfern der Unauflösbarkeit vorgebracht und von Gelehrten widerlegt wurden.⁷

¹ Harmonie der neuesten bayerischen Ehescheidungsgesetze mit Schrift und Tradition. Bamberg und Würzburg 1809. Vgl. die im selben Sinne gehaltenen Abhandlungen in Jahrschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken. 3. Bd. Ulm 1811. SS. 5—66. 308—343. 504—549.

² Beweise für die Unauflösbarkeit des Ehebandes. Zugleich Widerlegung der Schrift: Harmonie der neuesten bayer. Ehescheidungsgesetze . . . Augsburg 1810.

³ Vgl. Theol. Zeitschrift von Batz, 4. Bd. 1811: »Freundschaftlicher Brief an den Verfasser der Beweise für die Unauflösbarkeit des Ehebandes« (SS. 63—68), und »Freundschaftliche Antwort auf den Brief des Herrn Batz« (SS. 255—261). — Zenger, Neuer Versuch einer Erklärung der Stellen der hl. Schrift . . . Straubing 1811. Vorrede S. XXII: »Ich erinnere mich, in einer der neuesten Schriften gelesen zu haben, daß der nun selige Dr. Batz, nachdem er die Gegenbeweise des Pius Brunquell gelesen hatte, nach einem kurzen Briefwechsel diesem gelehrten Verteidiger der Unauflösbarkeit recht gegeben hatte.«

⁴ Über die Ehescheidung in katholischen Staaten. Landshut 1810.

⁵ Über Ehe und Ehescheidung. Düsseldorf 1819. S. 346 ff.

⁶ Übereinstimmung der französischen Ehetrennungsgesetze mit Gotteswort und dem Geiste der kath. Kirche. Koblenz und Hadamar 1816.

⁷ Über Ehe und Ehescheidung nach Gotteswort und dem Geiste der katholischen Kirche. Düsseldorf 1816.

Im Jahre 1816 verteidigte Joh. Leonhard Hug, Professor zu Freiburg i. B., die katholische Lehre.¹ Eine vorzügliche Arbeit lieferte Daniel Christoph. Ries: Privatgedanken über die Praxis der katholischen Kirche, das eheliche Band nicht aufzulösen . . .² und: Exegetische Beweise, daß in den Schriften des N. T. nach ihrem wahrscheinlichen Sinne die Bandesauflösung gültiger Ehen für Juden, doch eingeschränkt, zugestanden, für das Christentum aber allgemein und unbedingt verboten werde.³ Dagegen werden in der von Dr. Dereser herausgegebenen Schrift Frenzels: »Num dogma catholicum est: matrimonii vinculum inter vivos conjuges nullo in casu solvi posse«⁴ die alten Bedenken wieder vorgebracht und aus Matth. V, 32. XIX, 9 gefolgert, daß die Ehe wegen Ehebruchs auch im Neuen Bunde auflösbar sei. Zwischen den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern bestehe bezüglich der Unauflösbarkeit keine Übereinstimmung, und der 7. Kanon der 24. Sitzung des Trienter-Konzils sei rein disciplinärer Natur. Schon im darauffolgenden Jahre 1819 erschien eine neue gründliche Untersuchung der auf das Eheband bezüglichen Schriftstellen und Zeugnisse der Kirchenväter der ersten vier Jahrhunderte von Dr. Joseph Zenger, gewesenem Professor in Regensburg. Der Verfasser weist mit Rücksicht auf Marc. X, 11. 12. Luc. XVI, 18. 1. Cor. VII, 10. 11 nach, daß Matth. V, 32. XIX, 9 von der Scheidung von Tisch und Bett und nicht von der Auflösbarkeit des Ehebandes, die zur Wiederheirat berechtere, zu interpretieren sei. Die Kirchenväter und Schriftsteller stimmen in weit überwiegender Anzahl darin überein. Darum müsse die unbedingte Unauflösbarkeit als göttlich geoffenbarte Wahrheit anerkannt werden. Der Bonner Professor Gratz vertrat in seinem Kommentar über das Evangelium des Matthäus⁵ die Ansicht, daß wegen Ehebruchs wenigstens dem unschuldigen Teile die Wiederheirat gestattet sei, fand aber an Binterim einen Gegner,⁶ worauf sich zwischen beiden eine Kontro-

¹ De conjugii Christiani vinculo indissolubili. Commentatio exegetica. Friburgi 1816. Eine Entgegnung erschien in Ulmer Jahresschrift für Theologie und Kirchenrecht. IV. Bd. 1816. SS. 443—475.

² Bamberg und Würzburg 1817. ³ Mainz 1821.

⁴ Dissertat. in Univ. Vratislaviensi proemio donata. 1818.

⁵ Tübingen 1821—1823 (2 Teile).

⁶ Katholische Bemerkungen zum Komment. des Dr. Gratz. Zwei Lieferungen. Mainz 1823. S. 151 ff.

verse entspann.¹ Entschieden stellte die Unauflösbarkeit der Ehe in Abrede Alexander Müller in S.-Weimar, bekannt durch die Bekämpfung der Primatialrechte des römischen Papstes.² In der 1825 erschienenen Schrift: »Beiträge zum künftigen deutsch-katholischen Kirchenrechte . . .«³ behauptet er, daß in der alten Kirche Ehetrennungen etwas Gewöhnliches waren, daß die Lehre von der Unauflösbarkeit erst im Mittelalter vorherrschend wurde (S. 246), daß auch nach der Lehre der katholischen Theologen die übliche Praxis der römischen Kirche abgeändert werden könne, wenn das Wohl des Staates und der Kirche und das Glück einzelner Bürger die Lösung des Ehebandes dringend fordere (S. 250) u. s. w. Das gleiche Gepräge trägt das im Jahre 1826 erschienene Werk von unbekanntem Verfasser: »Kann nach katholischen Grundsätzen das Eheband in keinem Falle aufgelöst werden?«,⁴ worin die Unauflösbarkeit als eine veraltete und ganz grundlose theologische Schulmeinung bezeichnet wird (S. 25), die durch die übelverstandene Entscheidung des Trienter Konzils nach und nach in die äußere Verfassung der lateinischen Kirche verwebt worden ist (S. 41). Die gleiche Richtung verfolgt Bernh. Sauer⁵ und gelangt zum Schlusse, daß der 7. Kanon der 24. Sitzung des Trienter Konzils nur so viel enthält, daß es sich nicht zieme, die occidentalische Kirche des Irrtums zu beschuldigen, wenn sie die Unauflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs zu schützen sucht. Das Konzil habe die gegenteilige Praxis der Orientalen nicht verdammt und damit einen jeden bei seiner Ansicht gelassen.⁶

Unter den angeführten Schriftstellern finden sich einige, die die Unauflösbarkeit der Ehe anerkennen und verteidigen, die aber mehr oder weniger der Ansicht huldigen, daß Matth. V, 32.

¹ Vgl. Katholik. Bd. XI. S. 199. Bd. XII. S. 119. Bd. XVII. S. 123.

² Vgl. Roskovány, De Primatu Rom. Pont. Viennae 1834. pp. 115. 156. 223. 237.

³ Neustadt a. d. Orla 1825.

⁴ Neustadt a. d. O. 1826.

⁵ Abhandlung über die Fragen: Ist das Band der Ehe bei einem gerichtlich entschiedenen Ehebruche aufgelöst? Kann in diesem Falle der kath. Ehemann eine andere Ehe eingehen? . . . Mannheim 1830.

⁶ Siehe Recension im »Katholiken«, Speyer 1831, SS. 335—356, und unsere Erörterung Kap. 20. S. 149 ff.

XIX, 9 nur eine Erklärung des mosaischen Gesetzes (Deut. XXIV, 1--4) sei und die Juden allein angehe. Der Heiland adoptiere bezüglich der jüdischen Ehescheidung die strengste Auslegung, nach der es dem Manne nur im Falle des Ehebruches erlaubt sei, das Weib zu entlassen und eine andere zu heiraten. Von der christlichen Ehe handle er nicht.¹

Wenn auch nach dieser Interpretation die Schwierigkeit beseitigt ist und weitere Erörterungen überflüssig erscheinen, kann man ihr doch nicht beipflichten. Allerdings enthält Matth. V, 17--48 eine Erklärung des mosaischen Gesetzes, zum Teil auch eine Berichtigung pharisäischer Mißdeutungen der alttestamentlichen Sittenlehre, zugleich aber auch die Vervollkommnung und Vollendung derselben. »Ich kam nicht, das Gesetz aufzuheben,

¹ Jäger, Untersuchung der Frage, ob die Ehescheidung . . . erlaubt sei. Arnstadt 1804. S. 50. »Bei Matth. XIX, 9 ist die Rede an die Pharisäer gerichtet, und Jesu Entscheidung ist nichts als eine Erklärung der mosaischen Verordnung. Bei Matth. V, 32 geht Jesu Rede bloß an seine Jünger, und seine Entscheidung ist eine Verbesserung der Verordnung des Mose, wodurch er seine Moral seinen Jüngern als verbindend vortrug.«

Hug bezieht Matth. V, 32 bloß auf die Juden, XIX, 9, wodurch die gänzliche Auflösung der Ehe verboten ist, auf die Christen. De matr. christ. vinc. indoss. Frib. 1816. pp. 14--18.

Chr. Ries, Privatgedanken über die Praxis . . . das Eheband nicht aufzulösen. 1817. S. 103. »Die im Evangelium des hl. Matth. in Ehebruchsfällen buchstäblich zugelassenen Ehescheidungen erstrecken sich höchst wahrscheinlich allein auf die Juden damaliger Zeit.« S. 170. »Der Heiland hat sich hier weit wahrscheinlicher mit Juden, nach ihrer eigenen, noch dauernden mosaischen Religionsverfassung betrachtet, allein und unmittelbar abgegeben, als einen Unterricht mitteilen wollen über Lehrgegenstände, die außer dem Bezirke der seinigen lagen.«

Zenger, Neuer Versuch einer Erklärung . . . der hl. Schrift . . . 1819. S. 74. »Die zwei Stellen bei Matth. (V, 32. XIX, 9) müssen nicht notwendig . . . als Vorschriften für Christen angesehen werden. Sie können, was sie auch sind, als Antwort auf die Frage, als eine Zurechtweisung der gar zu lockeren hillelischen Auslegung des hervathdabahr, als eine Auslegung des eigentlichen Sinnes der bloß mosaischen, nicht göttlichen Ehescheidungs-Licenz angesehen werden.«

Kistemaker, Komm. zu Matth. Münster 1825. SS. 84--106. »Aus der Veranlassung, dem Gehalt der Rede . . . wird der Leser abnehmen, daß unser Heiland nur vom mosaischen Gesetze spreche, nicht aber davon, wie es in seinem Bunde mit dem Eheverein gehalten werden soll . . .« Vgl. Exeget. Abhandl. über Matth. XIX, 9. Göttingen 1806.

Binterim, Über Ehe und Ehescheidung. Düsseldorf 1819. S. 144 ff.

sondern zu erfüllen« Matth. V, 17. Gleichwie nun die übrigen Moralvorschriften des A. T., die einer Vervollkommnung nicht bedurften, für den Christen verpflichtend sind, so verhält es sich auch mit den vervollkommneten. Würde Matth. V, 32. cf. Deut. XXIV, 1 die Juden allein angehen, so könnte das Gleiche von V, 22 ff. cf. Exod. XX, 3., V, 28. cf. Exod. XX, 7., V, 33 ff. cf. Lev. XIX, 12 und Deut. V, 11., V, 39 cf. Exod. XXI, 14 behauptet werden. Der Herr tritt sonst nirgends als bloßer Lehrer des Mosaismus auf. Überall stellt er sich auf den höhern christlichen Standpunkt. Soll er es hier allein nicht gethan haben? »Alle Propheten und das Gesetz haben geweissagt bis auf Johannes«. Matth. XI, 13.

Bei Matth. XIX, 9 tritt noch der Umstand hinzu, daß Christus auf die Frage der Pharisäer, ob es erlaubt sei, das Weib um jeder Ursache willen zu entlassen, das mosaische Gesetz unberücksichtigt lassend, auf die ursprüngliche Einrichtung der Ehe im Paradiese hinweist, um die Unauflösbarkeit derselben zu begründen (V. 3—6), und erst auf den Einwurf, daß Moses befohlen habe, dem Weibe den Scheidebrief zu geben und es zu entlassen V. 7, auf das Gesetz Rücksicht nimmt und es vervollkommnend antwortet (V. 8—9).

Würde der Herr Matth. V, 32. XIX, 9 nur die Juden verpflichtende Vorschriften gegeben haben, so würde er sich bei dem Umstande, daß nach Deut. XXII, 22 der Ehebruch, wenn die Sache vor Gericht kam, an beiden Teilen mit dem Tode bestraft wurde, näher erklärt und denselben nicht als bloßen Ehetrennungsgrund hingestellt haben.

Als im Jahre 1830 in Frankreich die Revolution von neuem zu gären anfang und man im Parlamente über die Wiedereinführung der 1816 aufgehobenen Divortialgesetze verhandelte, trat der Philosoph Bonald für die katholische Lehre ein.¹ Unter den Verteidigern führen wir außerdem an: G. D. Berg, Professor in Breslau,² Heinrich Klee in Bonn,³ besonders E. Moy,⁴ der das Eherecht der morgen- und abendländischen Kirche bis zur Zeit

¹ Vgl. Katholik. Speyer 1832. SS. 195. 315.

² Über das Eheband. Eine dogmatisch-kirchenrechtliche Abhandlung über 1. Cor. VII, 15. Münster 1829.

³ Die Ehe. Eine dogmatisch-archäologische Abhandlung. Mainz 1833.

⁴ Das Eherecht der Christen in der morgen- und abendländischen Kirche. Regensburg 1833.

Karls des Großen historisch behandelt und dabei auf Schrift, Kirchenväter und Konzilien Rücksicht nimmt.

Inzwischen schien in der protestantischen Kirche eine Wendung zum Bessern sich zu zeigen. Die evangelische Kirchenzeitung v. J. 1829 gesteht es, daß die neuern protestantischen Theologen bezüglich der Ehescheidung vom Geiste des Evangeliums zu sehr abweichen, und erteilt ihnen den Rat, zur Einfachheit der Schrift zurückzukehren und den Ehebruch allein als gültigen Scheidungsgrund anzuerkennen.¹ Im Jahrgange 1833 wird außer dem Ehebruche nur noch böswillige Verlassung als gerechter Trennungsgrund angeführt.² Bleek,³ Wiedenfeld⁴ u. a. bedauern die Zunahme der Ehescheidungen und wünschen, daß man zur frühern Würde und Heiligkeit der Ehe zurückkehre. Diese wohlmeinenden Bestrebungen wurden jedoch durch den ungenannten Verfasser der Schrift: »Über den einzig wahren Scheidungsgrund in der christlichen Kirche«⁵ wieder niedergedrückt. In derselben wird der Kirche die Pflicht auferlegt, »dem Staate, so weit es mit Gottes Wort vereinbarlich ist, Erleichterung zu verschaffen und zu prüfen, ob denn nicht der Sinn der Schrift auch in andern Fällen, als bloß bei grobsinnlichem Ehebruche die Scheidung gestatte . . . und mit dem Staate in Gemeinschaft ein Ehegesetz zu erwirken, wodurch die äußerliche Lösung solcher Ehen, welche weder zu Gottes Lob und Ehre, noch zum Nutzen des Staates, noch zur glücklichen Erreichung des Ehezweckes vorhanden sind, kirchlich und rechtlich möglich werde«. (S. 9.)

Die weitere protestantische Litteratur bewegt sich im selben Kreise. Auflösbarkeit der Ehe wegen Ehebruchs bleibt Regel. Einzelne gestatten sie auch wegen böswilliger Verlassung.

Unter den katholischen Schriftstellern heben wir aus dieser Periode besonders hervor: Augustin Roskovány⁶ und Joh. Perrone.⁷

¹ Evang. Kirchenzeitung, herausgegeben von Hengstenberg. Berlin 1829. Nr. 22—25. »Christus und unser Zeitalter in Beziehung auf Ehebündnisse zwischen Geschiedenen«.

² Nr. 78—80. »Über die heutige Gestalt des Eherechtes«.

³ Siehe Allgemeine Kirchenzeitung. Darmstadt 1836. Nr. 148. 149.

⁴ Über die Ehescheidung unter den Evangelischen. Leipzig 1837.

⁵ Bayreuth 1838.

⁶ De matrimonio in eccles. catholica. Viennae 1842. Tomi 2.

⁷ De matrimonio christiano. Romae 1858. Libri 3.

Roskovány handelt zunächst von der gesetzgebenden Gewalt der Kirche in Ehesachen (Tom. I. p. 1—98), sodann von der Unauflösbarkeit der Ehe (Tom. II. p. 1—369). Nachdem er im zweiten Teile eine Litteraturgeschichte vorausgeschickt hat, die sich bis zum 17. Jhdt. auf die wichtigsten Daten beschränkt, von da an aber die einschlägige Litteratur erschöpfend darstellt (S. 4—47), erörtert er die Frage, ob man die unbedingte Unauflösbarkeit der Ehe aus der Vernunft allein beweisen könne, und gelangt zum Schlusse, daß sie durch Vernunftgründe zwar sehr plausibel gemacht, aber nicht strikte bewiesen werden kann (S. 48—59). Es folgt eine eingehende Erklärung der Schriftstellen Matth. V, 31. 32. XIX, 3—12. Deut. XXIV, 1—4. Marc. X, 2—12. Luc. XVI, 18. Rom. VII, 1—4 und 1. Cor. VII, 10. 11 (S. 65—186), daran reihen sich die Zeugnisse der Väter und Kirchenschriftsteller bis Augustin (einschl.), die Konstitutionen der Päpste Innocenz I., Gregor II. und Zacharias, die Konzilienbeschlüsse von Elvira, Arles I. und Mileve II. (S. 188—230), eine kurze Geschichte der allgemeinen Konzilien von (Ferrara-) Florenz und von Trient, mit besonderer Rücksicht auf den 7. Kanon der 24. Sitzung C. Trid., und als Anhang eine Abhandlung über die Divortialgesetze weltlicher Fürsten (S. 361—368). Es muß anerkannt werden, daß das Werk Roskovány wegen der gründlichen und klaren Beweisführung und der umfassenden Litteraturangabe einen bleibenden Wert hat und den Fachmännern stets gute Dienste leisten wird. Unsere Monographie tritt Roskovány soferne ergänzend an die Seite, als wir die Zeugnisse der griechischen Väter und Kirchenschriftsteller nach dem Grundtexte anführten, mehrere übergangene Partikular-Konzilien, päpstliche Entscheidungen und Schriftsteller der spätern Jahrhunderte aufnahmen, die beiden griechischen Kanonisten Balsamon und Zonaras, die Scholastiker Petrus Lombardus, Thomas von Aquin und Duns Scotus, die Ausführungen des gelehrten protestantischen Theologen Gerhard wider Kardinal Bellarmin und die neueste katholische und protestantische Exegese berücksichtigten.

Im selben Verhältnisse steht mehr oder weniger die Monographie zum 3. Teile des Werkes von Perrone,¹ dessen Inhalt in folgender Weise gruppiert ist: Einheit der Ehe, simultane und

¹ De matrimonio christiano. Tom. III. »De unitate et indissolubilitate matrimonii christiani«, Romae 1858.

successive Polygamie (S. 5—34), Unauflösbarkeit der Ehe nach dem Naturgesetze und dem positiven Gesetze (113—150), Interpretation der bezüglichen Schriftstellen bei Matth. V, XIX. Marc. X. Luc. XVI. Rom. VII. 1. Cor. VII. (161—240), Traditionsbeweise für die Unlösbarkeit aus den Vätern und den Kirchenschriftstellern, den Konzilienbeschlüssen, päpstlichen Entscheidungen und den Pönitentialbüchern (S. 248—384), kurze Darstellung der Verhandlungen auf dem Konzile (Ferrara-) Florenz, Erklärung des c. VII. sess. XXIV. C. Trid., (S. 389—445). Der Schluß handelt von der Auflösbarkeit der nicht konsummierten Ehe durch den Eintritt des einen Teiles in den Ordensstand und durch päpstliche Dispens in besonders wichtigen Fällen. Der Verfasser will die Auflösbarkeit nicht aus dem Naturrechte, auch nicht aus dem Kirchenrechte allein, sondern aus dem göttlichen Rechte abgeleitet wissen (S. 460—512), was jetzt die gewöhnliche Ansicht der Theologen ist. Inwieweit sich in den parallelen Abschnitten unsere Argumentationsweise von der Perrones unterscheidet, mögen Sachverständige beurteilen.

Bei diesem Zeitabschnitte müssen wir noch auf eine eigenartige Erklärung Rücksicht nehmen, die vereinzelt unter katholischen Exegeten auftauchte und nach der unter *πορνεία* Matth. V, 32. XIX, 9 eine ungesetzliche Ehe oder Konkubinat infolge einer dieselbe ungültig machenden Eigenschaft, z. B. Blutsverwandtschaft u. dergl. zu verstehen sei.¹

Gegen diese Auffassung spricht a) der Umstand, daß Christus die Ehe, deren Scheidung er wegen der *πορνεία* gestattet, mit einer rechtsgültigen, durch den Scheidebrief lösbaren alttestamentlichen Ehe in Beziehung bringt und darum an keine ungesetzliche, ungültige Ehe gedacht haben kann.

¹ Francisci Patritii, De interpret. Scripturae lib. I. p. 169. Comm. in Matth. V, 32. XIX, 9. Romae 1844: Verba enim illa »excepta causa fornicationis« . . . »nisi propter fornicationem« nec significant, nec significare possunt flagitium ab alterutro legitimorum conjugum patratum cum extraneo, hoc enim non foret *πορνεία* fornicatio, sed *μοιχεία* adulterium, qua voce tale flagitium Christus constanter designavit . . . Hinc Christi sententia alia non est, nisi conjugium viri et mulieris dissolvi nunquam licere, nisi, ut theologi loquuntur, fornicarium sit, qui concubinatus dicitur, quemque dissolvi non licet modo, sed oportet. — Im selben Sinne P. Schegg, Evangel. des hl. Matthäus. München 1856. I. Bd. SS. 459—460.

b) Würde unter *πορνεία* die Blutschande oder ein sonstiges gesetzliches Eheverbot zu verstehen sein, so müßte *πορνεία* ebenso auf den entlassenden Mann, als auf das zu entlassende Weib bezogen werden, so daß wir den Sinn bekämen: »Wer sein Weib entläßt, es sei denn auf Grund der *πορνεία*, welche er bis dahin mit ihr und sie mit ihm getrieben hat«, eine Erklärung, die mit dem Wortsinne, der beim Weibe eine Verschuldung voraussetzt, durch die dem Manne irgend ein Unrecht zugefügt wird, — nicht vereinbar ist.

c) Nach dieser Interpretation müßte in der zweiten Vershälfte V, 32 und XIX, 9 die beschränkende Klausel: »Wenn das Weib nicht wegen Blutschande oder einer andern die Ehe nichtig machenden Eigenschaft entlassen wurde« eingefügt werden, denn daß die wegen ungültiger Ehe Geschiedenen wieder heiraten können, hat noch niemand bezweifelt.

d) Endlich wäre es befremdend, daß die Kirchenväter und Rechtslehrer von der ältesten Zeit an diesen scheinbar so einfachen Sinn nicht gesehen haben sollen und die beiden Stellen von der Trennung der äußern Lebensgemeinschaft rechtmäßig Verehelichter interpretierten.

Die Berufung auf Apostelg. XV, 28. 29. »Es hat dem heiligen Geiste und uns gefallen, euch keine weitere Last aufzulegen, als diese notwendigen Stücke, daß ihr euch enthaltet von den Götzenopfern, dem Blute und dem Erstickten und von der Hurerei (*πορνεία*)« und 1. Cor. V, 1. »Allgemein hört man von Unzucht (*πορνεία*) unter euch und zwar von solcher Unzucht, dergleichen selbst unter Heiden nicht vorkommt, daß nämlich jemand das Weib seines Vaters habe« (Schegg) — ist nicht maßgebend. Es liegt kein Grund vor, das an erster Stelle vorkommende *πορνεία* von blutschänderischer Ehe zu verstehen. Es kann ebenso einfache Hurerei, die die Heiden für erlaubt hielten, bedeuten. Jedenfalls ist der Begriff allgemein zu nehmen. Wenn unter den noachidischen Verboten die Blutschande erwähnt wird, so folgt daraus nicht, daß die Apostelg. XV, 29 an die Heidenchristen gestellten Forderungen nicht höher standen und *πορνεία* auf die Blutschande zu beschränken sei. Im 1. Corintherbriefe V, 1 aber redet der Apostel nicht von einem ehelichen Verhältnisse, weder von einem rechtmäßigen noch von einem unrechtmäßigen,

sondern von einer besondern Art von Unzucht, die schon das natürliche Gefühl verletzt und nicht einmal unter den Heiden vorkommt.

Die vereinzelt darstehende Erklärung zu Matth. V, 32, nach welcher der Ehebruch nur in dem Sinne als Scheidungsgrund der Ehe bezeichnet werde, als auf denselben gesetzlich die Todesstrafe gesetzt war, so daß nicht eigentlich der Ehebruch, sondern der darauffolgende Tod der Hinrichtung die Ehe löste,¹ ist nicht annehmbar, weil es sich nicht nachweisen läßt, daß die Todesstrafe wegen Ehebruchs damals noch üblich war. Schon im A. B. stand es dem Manne frei, die untreue Gattin zu schonen, sie nicht bei Gericht anzuzeigen, ihr den Scheidebrief zu geben und sie zu entlassen; sonst hätte die Schule der Schamaiten das *ערוה דבר* (Deut. XXIV, 1), das zur Ausstellung des Scheidebriefes berechnete, nicht auf den Ehebruch bezogen.² Selbst für den Fall, daß die mosaische Strafe zur Zeit Christi in voller Geltung war,³ läßt sich aus der Aufhebung des Wiedervergeltungsrechtes Matth. V, 38. 39 und der Begnadigung der Ehebrecherin Joh. VIII, 3—11 schließen, daß Christus die Strenge des Gesetzes im Reiche der Gnade nicht sanktioniert habe und daß somit auch das christliche Eherecht nicht nach dieser unerbittlichen Strenge gegen sittliche Vergehen eingerichtet werden darf.

¹ Schegg, Komment. zu Matth. Bd. I. S. 97 ff.

² Vgl. Oswald, Sakramentenlehre. Münster 1870. Bd. II. S. 432.

³ Döllinger, Christentum und Kirche. Regensburg 1860. S. 396.

Sechster Zeitabschnitt

v. J. 1860—1894.

SECHSUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Katholische Exegese.

§ 30.

Echtheit des Ausnahmefalles *παρεκτὸς λόγου πορνείας* und *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* bei Matth. V, 32 und XIX, 9.

Die Echtheit der Exception bei Matth. V, 32: *Ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιῇ αὐτὴν μοιχᾶσθαι . . .* und XIX, 9: *Ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται* wurde schon von Jäger,¹ der bei Matth. V, 32 auch von Hug² bestritten. Die angeführten Gründe sind in neuerer Zeit wieder geltend gemacht worden.³ Man beruft sich auf Ptolemäus, Athenagoras und Tertullian, aus deren Schriften hervorgehen soll, daß zu ihrer Zeit jener Ausnahmefall in den Handschriften des Matthäi-Evangeliums gefehlt habe. Die Argumente, auf die man sich dabei stützt, bestehen im folgenden:

Ptolemäus will im Briefe an Flora⁴ nachweisen, daß Gott der Urheber sowohl der alt-, als der neutestamentlichen Offenbarung

¹ Untersuchung der Frage: ob die Ehescheidung nach der Lehre der Schrift . . . erlaubt sei. Arnstadt und Rudolstadt 1804. S. 19 f. »Eine Veränderung des Textes fand also statt; es mag nun sein, daß der ganze 7., 8., 9. Vers des 19. Kapitels und die Worte des 5. V. 32: *παρεκτὸς λόγου πορνείας* erst später eingeschoben wurden, wie Tertullian behauptet.«

² De conjugii christ. vinculo indissolubili. Comment. exeget. Friburg. 1816. p. 4 sq.

³ Dr. Dreher im »Katholik« 1877. 2. Hälfte. S. 587.

⁴ Bei Epiphan. haeres. 33.

ist. Während er nun auf das Eheband zu sprechen kommt, das im Alten Bunde wegen der Herzenshärte der Juden auflösbar war, im Neuen Bunde dagegen unauflösbar ist, macht er von der im Christentume wegen Ehebruchs erlaubten Trennung der äufsern Lebensgemeinschaft keine Erwähnung. Und doch wäre dadurch die Analogie zwischen dem Alten und Neuen Testamente wenigstens annäherungsweise hergestellt. Also muß die Klausel *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* in den damals verbreiteten Handschriften des Matthäi-Evangeliums gefehlt haben.

Dafs jedoch der Gnostiker Ptolemäus bei der Abfassung des Briefes an Flora den obbezeichneten Zweck gehabt habe, ist nicht ersichtlich. Er will in demselben nur die Grundzüge seines Systems auseinandersetzen und unter anderem zeigen, dafs nicht alle im Pentateuch enthaltenen Vorschriften Gott zum unmittelbaren Urheber haben, sondern einige von Moses (*per se ac suapte sponte aliquid constituyente*) herrühren. So verhalte es sich auch mit der Vorschrift bezüglich des Scheidebriefes, die mit der ursprünglichen Institution der Ehe im Widerspruche stehe: »In quo Moses Deo contrarium tulit, ei scilicet cautioni, qua dissolvi matrimonia vetuerat«. ¹ Unter diesem Gesichtspunkte war es aber hinreichend, zu bemerken, dafs Moses nur wegen der Herzenshärte der Juden die Lösbarkeit der Ehe gestattete, und nicht nötig, auf die wegen Ehebruchs erlaubte Trennung der äufsern Lebensgemeinschaft im Christentume hinzuweisen, was leicht zu Mißverständnissen hätte führen können.

Bei dem Umstande, dafs das gnostische System des Valentin, das in Ptolemäus seine Blüte erreichte (*Irenaei Praef. ad lib. I. adv. haer.*), das Pleroma mit lauter Äonenpaaren bevölkerte und in diesen Äonenverbindungen (*συζύγια*) das himmlische Urbild der Ehe darstellte, ² war die Erwähnung der Exception auch mit den religiösen Anschauungen des Ptolemäus nicht vereinbar.

Wenn man es auffallend findet, dafs Athenagoras in der an Marc Aurel und seinen Sohn Commodus gerichteten Apologie: *Προσβεία περὶ χριστιανῶν* (*legatio pro christianis*) den Ausspruch Christi: »Quicumque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit,

¹ Vgl. Perrone, De matrim. Tom. III. p. 172.

² Vgl. Wetters Kirchenlex. Bd. IV. S. 557. Art. Gnosticismus.

moechatur«, ohne den Ausnahmefall zu erwähnen, anführt, so könnte man es noch auffallender finden, daß ihn Marcus X, 11. 12 (vgl. Luc. XVI, 18) übergeht, zumal sein Evangelium zunächst für die Römer bestimmt war. Wirklich wurde auch katholischerseits die Behauptung aufgestellt, daß Marcus die mildernde Klausel Matth. XIX, 9 nicht weglassen konnte, wenn er sie beim Evangelisten las, indem er sonst das Eherecht verändert hätte.¹ Wenn man aber erwägt, daß Matthäus für Juden und Judenchristen schrieb und deswegen die christliche Lehre von dem Ehebande in engere Beziehung zur alttestamentlichen Gesetzgebung bringen wollte, als Marcus und Lucas, deren Evangelien für einen Lesekreis berechnet waren, der zumeist aus Heidenchristen bestand, — daß Jesus seinen auserwählten Jüngern gegenüber, als sie ihn zu Hause um nähern Aufschluß darüber baten, was er öffentlich über die Ehe vorgetragen hatte, die Unauflösbarkeit ohne jede einschränkende Klausel betonte (Marc. X, 10—12), — daß die Aufnahme der Exception ins Marcus- (und Lucas-) Evangelium bei den häufigen Ehetrennungen unter den Römern leicht zu Mißverständnissen und Leichtfertigkeiten Anlaß geben konnte; so ist es begreiflich, wenn schon Petrus, dessen Predigtvorträge für den Inhalt des Marcusevangeliums bestimmend waren,² die Einschränkung *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* wegließ, wenn er von der Unauflösbarkeit der Ehe redete. Auch Paulus schrieb i. J. 58 ohne jede Milderung an die Römer, daß das Weib, so lange der Mann lebt, gebunden ist durch das Gesetz, so daß sie bei seinen Lebzeiten zur Ehebrecherin wird, wenn sie mit einem andern Manne ist. Erst nach seinem Tode ist sie frei von dem Gesetze und keine Ehebrecherin, wenn sie mit einem andern Manne ist (Rom. VII, 1—4). Und gerade deshalb, weil die Glaubensboten für die größtmögliche Reinheit und Unversehrtheit der Ehe eiferten, hielten die Christen nach Athenagoras (supplicat. pro christian. c. 37) die Ehe so heilig, daß sie schon die bösen Gedanken als Sünde verabscheuten.

Auch Tertullian kann nicht als Zeuge für die Unechtheit des Ausnahmefalles in Matth. XIX, 9 angerufen werden. Im 4. Buche

¹ Katholik. 1877. 2. Hälfte. S. 587 ff.

² Papias bei Eusebius III, 39. — Clemens von Alexandr. bei Eusebius XVI, 14. — Irenäus adv. haeres. III, 1. — Hieronymus, De vir. ill. c. 8.

gegen Marcion weist er nämlich den Vorwurf zurück, daß bezüglich der Lehre vom Ehebande zwischen dem mosaischen Gesetze und dem Evangelium ein Widerspruch bestehe, indem nach Moses der Mann sein Weib propter aliquam foeditatem entlassen konnte, nach Christus aber die Entlassung verboten sei. Wenn sich nun Tertullian dabei auf ein Evangelium beruft, in welchem gesagt wird, daß die Ehe schon nach ihrer ursprünglichen Institution unauflösbar war und es auch jetzt bleiben muß und daß Moses den Juden nur wegen ihrer Herzenshärte die Erlaubnis erteilt hatte, das Weib zu entlassen; — so verstand er darunter nicht das Matthäi-Evangelium, von dem er erst später redet, sondern das Marcus-Evangelium X, 2—9. Man beachte den Zusammenhang der betreffenden Stelle. Auf die Einwendung Marcions: »Sed Christus divortium prohibet dicens: Qui dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, adulterium committit, qui dimissam a viro duxerit, aequè adulter est . . . Moyses vero permittit repudium in Deuteronomio . . . Vides diversitatem legis et evangelii, Moysi et Christi« antwortet Tertullian: »Plane. Non enim recepisti illud quoque evangelium ejusdem veritatis et ejusdem Christi, in quo prohibens divortium, propriam quaestionem ejus absolvit. Moyses propter duritiam cordis vestri praecepit libellum repudii dare, a primordio autem non fuit sic, quia scilicet, qui marem et foeminam fecerat, »Erunt duo« dixerat »in carne una«. Quod Deus utique junxit, homo non disjunxerit . . . Nam et in evangelio Matthaei: Qui dimiserit, inquit, uxorem suam praeter causam adulterii facit eam adulterari.«¹ Marcion nahm bekanntlich nur das Lucasevangelium an.² Auf dieses verweist er auch den Tertullian, wogegen ihn dieser auf ein anderes Evangelium, das ebenso glaubwürdig ist, aufmerksam macht, d. i. auf das Marcusevangelium, und zuletzt auf das des hl. Matthäus, wobei er auch die Exception Matth. V, 32 erwähnt. Fand aber Tertullian diese Exception im Matthäievangeli-um V, 32 vor und ist die Echtheit derselben verbürgt,³ so liegt kein Grund mehr vor, die in XIX, 9 *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* zu bestreiten

¹ lib. IV. adv. Marc. Edit. Paris. 1675. pp. 449—450.

² Ex iis, quos habemus (Evangelistis), Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet. Vgl. Iren. adv. haer. I, 27., Epiph. haeres. XLII, 11.

³ Hug, De conjug. Christ. vinc. indissol. Frib. 1816. p. 4 sq. — Die Echtheit wurde auch protestantischerseits nur vereinzelt bestritten.

und wäre, wenn auch eine Interpolation nachgewiesen werden könnte, nichts gewonnen, weil die beiden Stellen parallel laufen und in ihrer Tragweite nicht von einander gesondert werden können. Wird also die Klausel bei Matth. XIX, 9 wegen der vielen Varianten auch verdächtigt, so ist sie doch zu gut bezeugt, als daß man sie hinweg erklären könnte.¹

§ 31.

Bedeutung von πορνεία bei Matthäus V, 32. XIX, 9.

Soll der Sinn der beiden Verse Matth. V, 32 und XIX, 9 erfaßt werden, so muß zuerst der Begriff von πορνεία festgestellt sein:

Die Ausdehnung desselben auf geistigen Ehebruch, als: Unglaube, Götzendienst und verschiedene Laster,² analog dem alttestamentlichen זנות Num. XIV, 33. זנותים Osee I, 2. II, 4. תנות Ezech. XXIII, 7. 8, ist nicht zulässig. »Daß hier, wo von Eheverhältnissen im Sinne des Wortlautes und noch dazu in Gesetzesform die Rede ist, Ausdrücke, wie Unzucht und dergl. nicht im übertragenen Sinne genommen werden dürfen, bedarf kaum einer Bemerkung«.³

Mehr Beachtung verdient die Erklärung, nach der unter πορνεία voreheliche Unzucht des Weibes, deren nachträgliche Entdeckung durch den Mann einen peremptorischen Scheidungsgrund bilde, zu verstehen sei,⁴ und zwar in dem Sinne, daß wegen der vorgängigen Unzucht das bisherige Verhältniß ohnehin nicht den Charakter einer Ehe an sich trug, indem jede Ehe unter der schon durch das Gesetz

¹ Vgl. Schanz, Comment. zu Matth. XIX, 9. Freiburg 1879. S. 409.

² August., De serm. Dom. in mont. sacr. lib. I. c. 17. In den Retraktionen lib. I. c. 19. n. 6 nimmt Augustin diese Deutung wieder zurück. — Der Verfasser der Schrift: Über die Rechtmäßigkeit der Ehescheidung. Salzburg 1812. S. 115.

³ Oswald, Dogm. Lehre von den Sakramenten. Münster 1870. II. Bd. S. 428.

⁴ Döllinger, Christentum und Kirche. Regensburg 1860. SS. 393 ff. 458 ff. Vor ihm: E. G. Paulus, Philolog.-kritisch. Comment. 2. Aufl. Leipzig 1812. I. T. S. 862 ff. — Gratz, Ist nach der Schrift die Ehescheidung verboten? Archiv für das katholische Kirchen- und Schulwesen. Frankfurt 1815. III. Bd. S. 33—46.

anerkannten Bedingung geschlossen wurde, daß die Braut noch Jungfrau sei, und eine Täuschung in diesem nach orientalischem Begriffe so wesentlichen Punkte entkräftete, da dann die Einwilligung des Mannes nicht anzunehmen war, den ganzen Akt . . . Das göttliche Band verknüpft nur Wollende, Einwilligende.¹

Wenn sich diese Interpretation rechtfertigen liefse, so würde man dadurch zwar eine Schwierigkeit beseitigen, dafür aber in eine neue sich verwickeln. 1. Nach dem Zusammenhange denkt Christus sowohl Matth. V, 32 als XIX, 9 an die Entlassung eines Weibes, das in einer rechtmäßig geschlossenen Ehe lebte, wie denn auch die Frage der Pharisäer, ob es erlaubt sei, das Weib wegen jeder Ursache zu entlassen (Matth. XIX, 3), von einer gültigen Ehe verstanden werden muß. Wenn das zu entlassende Weib nicht in Wahrheit, sondern nur vermeintlich des Mannes Weib wäre, so liefse sich die Redeweise: »Wer immer sein Weib entläßt . . . und eine andere heiratet, bricht die Ehe« XIX, 9 nicht wohl rechtfertigen. Auch müßte dann im zweiten Versgliede: »Wer eine Entlassene heiratet« die beschränkende Bedingung: »Falls sie nicht wegen erster nichtiger Ehe entlassen wurde« eingefügt werden, denn sonst könnten nach dem Wortlaute die wegen Nichtigkeit der Ehe Getrennten, ohne einen Ehebruch zu begehen, nicht anderweitig heiraten, was noch niemand gelehrt hat.

2. Der Heiland redet Matth. V, 32 von der christlichen Ehe im Gegensatze zu der V. 31 erwähnten jüdischen. Sollte er nun dabei die Exception einzig für den Fall, daß sich die Braut fälschlich für eine Jungfrau ausgegeben hatte, beschränkt, damit bloß der jüdisch-nationalen Anschauung Rechnung getragen und dem Ausspruche keine christlich-universale Bestimmung unterlegt haben, so hätte er es irgendwo andeuten müssen, daß das *πορνεία* von der vorehelichen Unzucht zu verstehen sei. Hierbei ist übrigens zu berücksichtigen, daß es den Juden gesetzlich nicht verboten war, Nichtjungfrauen zu heiraten. Selbst Priester konnten der Priester nachgelassene Witwen heiraten (Lev. XXI, 7. Ezech. XLIV, 22). Nur vom Hohenpriester wird gefordert, daß er eine unberührte Jungfrau zur Ehe nehme (Lev. XXI, 13. 14).

3. Soll das ohne jede nähere Bezeichnung gebrauchte *πορνεία* voreheliche Unzucht bedeuten, so muß das Wort, wenn es den

¹ Döllinger l. c. S. 393.

Zuhörern verständlich sein sollte, nach dem damaligen Sprachgebrauche stets von der außerehelichen Unzucht gebraucht worden sein. Döllinger sucht mit gewohnter Erudition wirklich nachzuweisen, daß *πορνεία* stets außereheliche Unzucht und nie, weder im Neuen Testamente, noch in der Septuaginta, noch bei Profanschriftstellern, Ehebruch bezeichne.¹ Allein die angeführten Beweise sind nicht entscheidend. Bei Joh. VIII, 41: *Ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννημέθα, ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν*² kommt das *πορνεία* offenbar in der Bedeutung vom geistigen Ehebruche vor. Auch 1. Cor. V, 1 wird das Zusammenleben eines Mannes mit dem Weibe seines Vaters, d. i. mit seiner Stiefmutter³ *πορνεία* genannt. Daß das Weib bereits Witwe war und es sich hier lediglich um einen Incest handelte,⁴ deutet der Apostel in keiner Weise an. Es ist im Gegenteile sehr wahrscheinlich, daß der Mann von ihr geschieden lebte, indem Paulus 2. Cor. VII, 12 bemerkt, er habe im ersten Briefe das blutschänderische Verhältnis gerügt »nicht wegen dessen, der das Unrecht gethan hat, noch auch dessen willen, welchem es angethan worden, sondern um kundzugeben seine Sorgsamkeit, die er für die Corinther habe«. Die Stelle wird gewöhnlich so erklärt, daß unter demjenigen, dem das Unrecht zugefügt wurde, der von der Frau geschieden lebende Vater des Blutschänders zu verstehen ist.

Übrigens kommt *πορνεία* in der Bedeutung von Ehebruch schon im Alten Testamente vor: Sirach XXVI, 12. Amos VII, 17. Osee III, 3. Ezech. XXIII, 43 u. a. O., sowie bei den Kirchenvätern: Clemens Alex., Chrysostomus, Basilius, Hilarius, Augustin.⁵

Auf die Einwendung, was den Heiland, wenn er unter *πορνεία* den Ehebruch verstand, plötzlich bewogen haben könne, diesen Ausdruck zu gebrauchen, da er sich sonst zur Bezeichnung des Ehebruches des Wortes *μοιχεία* bediene (Matth. V, 27),⁶ erwidern

¹ Christentum und Kirche. S. 458 ff.

² Wir sind keine geistlichen Bastarde, als hätten wir die falschen Götter, die Götzen, zu Vätern, und als trieben wir Götzendienst, sondern der eine Vater, Gott, ist unser Vater, und wir dienen ihm. (Augustin.)

³ Vgl. Lev. XVIII, 8. Wäre es seine wirkliche Mutter gewesen, so hätte der Apostel dieses unerhörte Verhältnis gewiß näher bezeichnet.

⁴ Döllinger S. 459.

⁵ Vgl. Bisping, Komment. zu Matth. V, 32. S. 147 Anmerkung.

⁶ Döllinger, Christentum und Kirche. S. 460.

wir: a) Dafs es wegen des nachfolgenden *μοιχᾶσθαι* unpassend gewesen wäre, das Wort *μοιχεία* zu gebrauchen, denn dann würde V. 32 lauten: Ὅς ἂν ἀπολύσῃ παρεκτὸς λόγου μοιχείας (XIX, 9 μὴ ἐπὶ μοιχείᾳ) ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι.

b) Dafs der Ausdruck gewählt wurde wegen der unbestimmten Bezeichnung עֲרִיבָה דְּבָרָא in der Gesetzesstelle Deut. XXIV, 1, auf die Matth. V, 31 hingewiesen wird. Christus wollte unter diesem allgemeinen Begriffe alle unzüchtigen Thatsünden, die in der Ehe begangen werden können, mit einbegreifen.¹

c) Vielleicht hatte die Wahl des Ausdruckes auch darin ihren Grund, dafs Matth. V, 28 das *μοιχεύειν* vom Ehebruche in Gedanken gebraucht wird, in V. 32 aber auch die fleischliche Versündigung bezeichnet werden soll.²

§ 32.

Die Verbindung der Versglieder Matth. V, 32. XIX, 9 und Feststellung des Sinnes.

Nachdem wir die Echtheit der beiden Verse Matth. V, 32. XIX, 9 und den Begriff von *πορνεία* festgestellt haben, ist zur Eruierung des Sinnes noch die Angabe der wechselseitigen Verbindung und Beziehung der einzelnen Versglieder notwendig.

Vor allem ist wegen des Gegensatzes zwischen Matth. V, 32 und V, 31 festzuhalten, dafs Christus die V. 31 erwähnte, den Juden wegen der Herzenshärte gestattete Ausfertigung des Scheidebriefes, durch den die Ehe gelöst war, so dafs beide Teile zu einer neuen Ehe schreiten konnten, in seinem Reiche aufgehoben wissen will: Ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον. Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν . . . Deutlich erhellt das aus der Parallele Matth. XIX, 3—8. Demnach kann *παρεκτὸς λόγου πορνείας* (V, 32) und *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* (XIX, 9) nicht von einem die Ehe auflösenden Scheidungsgrunde interpretiert werden. Dann ist aber *παρεκτὸς λόγου πορνείας* auf den Vordersatz ὅς ἂν ἀπολύσῃ γυναῖκα . . . ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι zu beschränken und nicht auf den Nachsatz: ὅς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ auszudehnen, in

¹ Bisping, Komm. zu Matth. V, 32. S. 146.

² Schanz, Komm. zu Matth. V, 32. S. 194.

welchem Falle sich der absurde Sinn ergäbe, daß das wegen Ehebruchs entlassene Weib die Begünstigung der Neuheirat genießen würde, welche dem unschuldigen oder aus minder wichtigen Ursachen entlassenen benommen wäre. Aus demselben Grunde muß *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* XIX, 9 auf das erste Versglied *ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα* restringiert und weder auf das zweite Versglied *καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται*, noch auf den Nachsatz *ὃ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται* bezogen werden. Dem Manne ist es erlaubt, das ehebrecherische Weib zu entlassen, ohne daß er einen Ehebruch begeht, aber nicht erlaubt, eine andere zu heiraten, wenn er nicht selbst zum Ehebrecher werden will. Wir müssen also bei *ἀπολύω* die doppelte Bedeutung auseinander halten: Entlassung des Weibes aus der ehelichen Lebensgemeinschaft, ohne daß dadurch das Eheband gelöst wird (*separatio quoad mensam et thorum*) — und völlige Scheidung oder Lösung des ehelichen Bandes, die zur Neuheirat berechtigt . . . In Form einer Paraphrase würde sich der Sinn von V, 31. 32 also gestalten: »Ihr habet es bei der Vorlesung und Erklärung des Gesetzes gehört, daß Moses erlaubt hat, das Weib zu entlassen und eine andere zu heiraten. Nur soll er ihm, wenn er Ursache zu haben glaubt, es zu entlassen, den Scheidebrief schreiben, auf welches Zeichen hin die Ehe gelöst ist. Ich aber erkläre euch, daß in meinem Reiche das Eheband unauflöslich ist, so zwar, daß jeder, der sein Weib, außer im Falle der *πορνεία* (Ehebruch) entläßt, schuld daran ist, daß sie durch Eingehung einer neuen Verbindung eine Ehebrecherin wird, weil sie, obwohl geschieden, an ihren Mann noch gebunden ist — und daß jeder, der die Entlassene, ohne Unterschied, ob sie wegen der *πορνεία* entlassen wurde oder nicht, heiratet, einen Ehebruch begeht« und von XIX, 8. 9. »Moses erlaubte euch euerer Herzenshärte wegen die Entlassung des Weibes bis zur Trennung der Ehe, so daß ihr eine neue Ehe eingehen konntet. Nach der ursprünglichen, göttlichen Einrichtung der Ehe im Paradiese war eine solche Entlassung nicht gestattet. Sie ist es auch in meinem Reiche nicht. Zwar kann der Mann sein Weib, wenn sie sich eines Ehebruches schuldig macht, entlassen, allein dadurch ist die Ehe nicht aufgelöst. Darum ist jeder, der sein Weib entläßt, was nur des Ehebruches wegen erlaubt ist, und zugleich eine andere heiratet, ein Ehebrecher. Aber auch

derjenige ist ein Ehebrecher, der das verschuldet oder unverschuldet entlassene Weib heiratet, weil sie trotz der Entlassung an den frühern Mann gebunden ist.«¹

Freilich kann gegen diese Auslegung eingewendet werden, daß sie der grammatischen Konstruktion nicht völlig entspricht, indem das *παρεκτὸς λόγου πορνείας* (V, 32), wenn man es streng syntaktisch urgieren will, auch zum Nachsatze *ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ* gehörig betrachtet werden kann, und das *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* XIX, 9 nicht bloß das erste Satzglied *ὅτι ὃς . . .*, sondern auch das zweite: *καὶ γαμήσῃ ἄλλην* zu beeinflussen scheint. Das mag auch der Grund sein, warum in neuerer Zeit eine eigenartige Verbindung und Erklärung vorgeschlagen wurde.² Nach derselben würde *λόγου πορνείας* V, 32 auf den Ehescheidungsstreit der Hilleliten und Schamaiten zu beziehen, *παρεκτός* mit »außerhalb oder ferne« zu übersetzen und die ganze Redensart als eine Exklamation zu fassen sein, so daß der Sinn von V, 32 wäre: Wer immer sein Weib entläßt — ein Porneiahandel soll mir ferne bleiben, davon mag ich gar nicht sprechen — macht, daß sie die Ehe breche . . .

Mit dieser Auffassung wird man sich kaum befreunden können. Christus will Matth. V, 20–48 den Vorzug des neutestamentlichen Gesetzes vor dem alttestamentlichen nachweisen, und das auch bezüglich der Ehe. Während die Ehe im Alten Bunde auflöslich war (Matth. V, 31, vgl. Deut. XXIV, 1), ist sie im Neuen Bunde unauflöslich (Matth. V, 32). Nach der obigen Erklärung hätte aber Christus Matth. V, 32 auf das alttestamentliche Gesetz: Deut. XXIV, 1 sowie Matth. XIX, 9 auf die Frage der Pharisäer XIX, 7 keine Rücksicht genommen. — Daß *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* XIX, 9 in den Zusammenhang absolut nicht passe, mit V. 6: »Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen«, sowie mit V. 8: »Moses hat euch wegen euerer Herzenshärte erlaubt, das Weib zu entlassen« und mit dem V. 10 geschilderten Eindrücke, den die Jünger bekamen: »Wenn es so steht mit Mann und Weib, ist es besser, man heiratet nicht« im Wider-

¹ Vgl. Oswald, Sakramentenlehre. Bd. 2. SS. 435. 437. und die Kommentare von Bisping, Arnoldi, Reischl, Pölzl, Schanz zu Matth. V, 32 und XIX, 9.

² Dr. Dreher im »Katholik«. 1877. S. 584 ff.

spruche stehe,¹ möchten wir nicht behaupten. Wie V. 6, wird auch V. 9, ohne daß man die Exception *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* streicht, das Eheband als unauflöslich bezeichnet, weil ein jeder, der die Entlassene, ohne Unterschied, ob sie wegen Ehebruchs entlassen wurde oder nicht, heiratet, die Ehe bricht, sie also in jedem Falle an den frühern Mann noch gebunden ist. Ebenso steht *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* mit V. 8 nicht im Widerspruche. In V. 8 ist das *ἀπολύω* von der mit Auflösung des Ehebandes verbundenen, zur Wiederheirat berechtigenden Entlassung des Weibes zu verstehen, in V. 9 dagegen von der Entlassung, durch die das Eheband nicht aufgelöst wird. Die Einwendung, daß die Juden V. 9 in diesem Sinne nicht verstehen konnten, haben wir teils berücksichtigt (K. XXIII. § 24 S. 156), teils werden wir sie noch berücksichtigen. Auch mit dem V. 10 geschilderten Eindrucke, den die Jünger bekamen, läßt sich *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* vereinbaren. Wenn Christus die Ehe für unauflösbar erklärte, so zwar, daß der Mann die Frau, im Falle sie sich eines Ehebruchs schuldig machte, zwar entlassen, bei ihren Lebzeiten aber nicht wieder heiraten konnte — so war das bei der damaligen Praxis der Anhänger Hillels, zu denen wohl die meisten aus dem Volke zählten, das Weib wegen jeder geringfügigen Ursache zu entlassen und neue Ehen einzugehen, gewiß keine leichte Forderung. Schliesslich sei noch erwähnt, daß nach der proponierten Erklärung der beiden Verse die Berufung auf das Wort des Herrn bei Ehescheidungen wegen Ehebruchs quoad thorum et mensam benommen wird.

Wir möchten darum bei unserer Auffassung bleiben oder die des Maldonat und Cornelius a Lapide empfehlen, nach der mit Rücksicht auf den hebräischen Sprachgebrauch im zweiten Versgliede von XIX, 9 das Relativpronomen zu wiederholen sei: *Ὅς ἂν ἀπολύσῃ . . . καὶ ὃς ἂν γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται*. Sowohl derjenige bricht die Ehe, der aus einer andern Ursache als des Ehebruchs wegen das Weib entläßt, ohne eine andere zu heiraten, als auch derjenige, der sie wegen Ehebruchs entläßt und eine andere heiratet; denn im ersten Falle verschuldet er durch die unberechtigte Entlassung den Ehebruch, den das Weib durch

¹ Katholik, ebendas. S. 586.

Wiederheirat begeht, im zweiten war er zur Entlassung zwar berechtigt, aber nicht zur Wiederheirat.¹

Jedenfalls ist die ungenaue grammatische Konstruktion bei dem Umstande, daß wir eine Übersetzung vor uns haben und nicht wissen, wie das *παρεκτὸς λόγου πορνείας* und *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* im aramäischen Originaltexte lautete und mit den übrigen Versgliedern verbunden war, gegenüber dem Zeugnisse der Tradition und den klar lautenden Schriftstellen Marc. X, 11. 12. Luc. XVI, 18. 1. Cor. VII, 10. 11. 39 nicht so entscheidend, daß sie die Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe in Frage stellen könnte. Nach den Grundsätzen der biblischen Hermeneutik müssen, wenn man anders das Dogma von der Inspiration anerkennt, die dunklen Stellen durch die klaren beleuchtet, darum Matthäus nach Marcus, Lucas und 1. Corintherbriefe erklärt werden und nicht umgekehrt.

Daß die Juden die Entlassung des Weibes von einer bloßen *separatio quoad thorum et mensam* verstehen konnten, macht Perrone durch Berufung auf Josephus Flavius wenigstens wahrscheinlich. Josephus erzählt von Salome, daß sie ihrem Manne Castaborus den Scheidebrief schickte, um die Ehe mit ihm aufzulösen, und bemerkt dabei: »Contra quam (Salomem) ferunt Judaeorum leges; nam viro quidem apud nos id facere licet, neutiquam vero foeminae, quae sponte discesserit, nec alteri nubere fas est, nisi prius a marito dimittatur (Antiq. lib. XV. c. VII. n. 10). Wenn also das Weib, das sich vom Manne geschieden hatte, den libellus repudii nicht erhielt, konnte sie keine neue Ehe schließen, und so lange sie zum Manne nicht zurückkehrte, war die Scheidung eine *separatio a thoro et mensa*. Indem nun Christus die Exception *παρεκτὸς λόγου πορνείας* V, 32 und *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* hinter *ἀπολύση* und nicht auch hinter *γαμήση* einschaltet, war den Juden die Möglichkeit geboten, mit seinen Worten den intendierten Sinn zu verbinden.²

Sollte dieses Argument nicht überzeugend sein, so muß doch das anerkannt werden, daß Christus den Pharisäern und dem Volke auch sonst manche Wahrheit vortrug, die sie nicht verstanden.

¹ Maldon. in 4 Evang. Comm. Tom. I. in Matth. IX. p. 261. Mogunt. 1853. — Cornel. a Lap. Comm. in Matth. V, 32. XIX, 9.

² Perrone, De matrim. christ. lib. III. p. 209. n. (90).

Man denke an die Lehre vom allerrh. Altarssakramente, die weder das Volk, noch seine Jünger fassen konnten (Joh. VII, 41—61). Die Lehre Jesu war für alle Menschen und Zeiten bestimmt. Wenn sie den unmittelbaren Zuhörern bisweilen dunkel und unverständlich schien, so war ihre geringe Empfänglichkeit und schwache Fassungskraft daran schuld. Bei einem spätern Vortrage pflegte sich der Herr näher zu erklären und für die künftigen Generationen hat er das Lehramt der Kirche eingesetzt, dem er seinen Beistand und den Beistand des hl. Geistes versprach, damit es seine Lehre unverfälscht bewahre, auslege und verkünde (Matth. XVIII, 19. 20. Joh. XVI, 13. 14).

SIEBENUNDZWANZIGSTES KAPITEL.

Die protestantische Exegese.

§ 33.

Schrifterklärung.

Diejenigen unter den protestantischen Theologen, die dem Ehebruche eine die Ehe auflösende Kraft zuschreiben: Olshausen,¹ Roedenbeck,² Godet,³ De Wette, Meyer u. a., sind genötiget, die Exception Matth. V, 32 und XIX, 9 auch im letzten Versgliede einzuschalten: καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην παρεκτὸς λόγου πορνείας γαμήσῃ, μοιχᾶται und: καὶ ὁ ἀπολελυμένην μὴ ἐπὶ πορνείᾳ γαμήσας μοιχᾶται. »Wer eine nicht wegen Ehebruchs Entlassene heiratet, bricht die Ehe«; denn wenn auch derjenige die Ehe bricht, der eine wegen der πορνεία Entlassene heiratet, so war die Ehe durch die πορνεία nicht aufgelöst, sondern das Weib

¹ Komm. zu 1. Cor. VII. Königsberg 1840. S. 605. »Er (Paulus) thut des Ehebruchs als gültigen Scheidungsgrundes keine Erwähnung, weil dieser die Scheidung selber ist.«

² Roedenbeck, Die Ehe in besonderer Beziehung zur Ehescheidung und Eheschließung Geschiedener nach evang. Kirchenrechte und Lehre der heil. Schrift. Gotha 1882. S. 61. »Der Ehebrecher zerstört und alteriert das leibliche Band, welches ihn dem andern Ehegatten verknüpfte — die Einheit des Leibes und damit die Basis der Ehe . . . Eine solche Versündigung bricht und löst die Ehe . . .«

³ Komm. zum 1. Corintherbr. (Hannover 1886.) S. 171. »Das Verbot der Scheidung (d. i. Auflösung des Ehebandes) im Falle des Ehebruchs geht nach meiner Ansicht über den Sinn der Worte des Herrn hinaus, denn diesen liegt der Gedanke zu Grunde, daß Ehebruch dem Tode gleichkomme.«

auch nach derselben an den ersten Mann gebunden. Wird aber die Notwendigkeit der Einschaltung anerkannt, dann wird der wegen Untreue Entlassenen die Begünstigung der Wiederheirat zu teil, die die unschuldig oder wegen geringerer Vergehen Entlassene nicht genießt, und dadurch unzufriedenen Eheleuten ein sündhaftes Mittel zur Eheauflösung und Wiederheirat geboten. Diese Schwierigkeit entging andern Interpreten nicht, darum zogen sie es vor, die Echtheit des Ausnahmefalles Matth. V, 32. XIX, 9 zu bestreiten. Nach Bleek hat Jesus beim Vortrage denselben nicht erwähnt.¹ Nach Holtzmann durchkreuzen die beiden Klauseln bei Matth. V, 32 und XIX, 9 die praktische Tendenz des Spruches und müssen der ursprünglichen Fassung fremd gewesen sein; denn durch dieselben werde ein Motiv zur Auflösbarkeit der Ehe getroffen, welches vielfach bei der Verleitung des Weibes zur Untreue wirksam wäre. Auch könnte die sophistische Auslegung in der einen gestatteten Ausnahme gerade auf das äußerste Attentat in der Ehe eine Prämie gesetzt finden; denn das zur Unzucht verleitete Weib wäre ja in der Lage, sich wieder zu verheiraten.² Zum Beweise für die Unechtheit beruft sich Holtzmann auf Ptolemäus (Epist. ad Floram), Athenagoras (Legat. pro christ.) und Tertullian (adv. Marc. lib. IV). Sind die Exceptionen unecht, dann ist die Frage über die Unauflösbarkeit der Ehe beantwortet; da wir aber dieselben als echt anerkennen³ und mit uns die weitaus größere Zahl katholischer und akatholischer Erklärer, so müssen wir untersuchen, wie Matth. V, 32. XIX, 9 mit jenen Stellen in Einklang zu bringen sei, nach denen die Ehe absolut unauflösbar ist: Marc. X, 11. 12. Luc. XVI, 18. 1. Cor. VII, 10. 11. Rom. VII, 1—3.

Nach de Wette hatte der Apostel im 1. Corintherbriefe VII, 10. 11: »Denen, die durch die Ehe verbunden sind, gebiete nicht

¹ Komm. zu Matth. (Leipzig 1862), herausg. v. Holtzmann. S. 272. »Da es die Absicht des Erlösers überhaupt nicht ist, eine neue Gesetzgebung, ein neues Eherecht vorzutragen, . . . so läßt sich wohl denken, daß er sich begnügt hat, nur im allgemeinen auszusprechen, daß die einmal geschlossene Ehe als durchaus heilig zu betrachten ist und ohne schwere Verschuldung wenigstens des einen Teiles nicht gelöst werden kann, ohne dabei ausdrücklich bemerkbar zu machen, ob und unter welchen Umständen ausnahmsweise der eine Teil sich vom Bande als gelöst betrachten und eine neue Ehe eingehen könne.« Vgl. Fritsche, Evang. Matthaei. Lipsiae. pp. 236—237.

² Kommentar zu Matth. Freiburg in B. 1889. S. 111.

³ Kap. XXVI. § 30. S. 193.

ich, sondern der Herr, daß das Weib sich nicht vom Manne scheide. Wenn sie aber geschieden ist, so bleibe sie ehelos, oder versöhne sich mit ihrem Manne. Auch der Mann entlasse sein Weib nicht«, keinen Grund, die Sache zu erschöpfen;¹ nach Ols-
hausen geht es aus Matth. V, 32. XIX, 9 klar hervor, daß die Wiederverheiratung Geschiedener für die toten Glieder der äußern Kirche nicht absolut verboten zu denken sei, darum man 1. Cor. VII aus Matth. V und XIX erklären müsse und nicht umgekehrt;² nach Neander konnte der Apostel 1. Cor. VII die vom Heilande gemachte Ausnahme des Ehebruchs stillschweigend übergehen, den er doch bei Christen nicht voraussetzen konnte;³ nach Meyer versteht sich bei Marc. X. Luc. XVI. 1. Cor. VII, der Matth. V u. XIX erwähnte Scheidungsgrund von selbst, Rom. VII, 1—3 aber läßt der Apostel Ehebruch und Scheidung außer Betracht, die Sache nach Maßgabe des Zusammenhanges nur so ins Auge fassend, wie sie nicht bloß der Mehrzahl der Fälle nach als Regel erschien, sondern auch der ursprünglichen Ordnung des Schöpfers (Matth. XIX, 8) entsprechend ist.⁴

Harlefs findet den Grund, warum Marcus X, 2—9 die charakteristische Seite der pharisäischen Frage, ob Scheidung wegen jeder Ursache erlaubt sei und die ihr korrespondierende Erklärung, daß sie nur wegen Ehebruchs gestattet sei, beiseite lasse, darin, daß Marcus sein Evangelium für andere schrieb, als die dem Volke Israel angehörten; Marc. X, 10—12 aber handle von einem andern Hergange, als der ist, über welchen Matth. XIX, 9 berichtet. Matthäus teilt uns Worte mit, welche Christus zu den Pharisäern sprach, Marcus aber berichtet über einen Bescheid, welchen Christus zu Hause den Jüngern auf eine Befragung gab.⁵ Nach Godet fehlt der beschränkende Zusatz von Matth. V, 32. XIX, 9 in 1. Cor. VII. Marc. X und Luc. XVI, weil er sich von selbst versteht, denn bezüglich der Ehescheidung ist der Ehebruch dem

¹ Erkl. d. Brief. an d. Corinth. Leipzig 1855. 2. T. S. 62.

² Komm. zum 1. Cor.-Br. Königsberg 1840. S. 605.

³ Die Briefe an die Corinth. Berlin 1859. Herausg. v. Beyschlag. S. 122.

⁴ 1. Brief a. d. Corinth. Göttingen 1861. S. 165. — Komm. zu Matth., Neubearbeitet von Weiß. Göttingen 1890. S. 117. — Komm. zum Röm.-Br. Göttingen 1872. S. 304.

⁵ Die Ehescheidungsfrage. Stuttgart 1861. SS. 25. 46.

Tode gleichzustellen; auch konnte ein solches Vergehen in der Christengemeinde nicht als möglich angenommen werden;¹ nach Greve hielten es Marcus, Lucas und Paulus zur Zeit der Aufzeichnung nicht für nötig, einen damals bekannten und selbstverständlichen Punkt niederzuschreiben.² Roedenbeck schließt aus der völligen Lösung der Ehe durch die *πορνεία*, daß bei Marcus und Lucas die Restriktion *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* auch unausgesprochen, implicite mitgesetzt sei.³

Nach Zöckler, Schnedermann und Luthardt bezieht sich 1. Cor. VII zweifellos auf ein von den unmittelbaren Jüngern Jesu empfangenes Wort Jesu d. i. Matth. V, 32. XIX, 9. Trennung wegen *πορνεία* war aber offenbar nicht vorgekommen, noch zur Sprache gekommen; Pauli Urteil würde sonst schwerlich anders als Jesu Wort gelautet haben.⁴ Kübel bemerkt: »Daß Marcus X, 11. 12. Lucas XVI, 18 (vgl. 1. Cor. VII, 10. 11. 39) diese Ausnahme nicht genannt ist, hat seinen einfachen Grund in der Selbstverständlichkeit derselben.«⁵

Was läßt sich auf diese Ausgleichungsversuche erwidern?

Es ist ein allgemein anerkanntes hermeneutisches Princip, daß bei Erklärung von Parallelstellen die dunklen durch die klaren beleuchtet werden müssen. Nun sind Matth. V, 32. XIX, 9, wie schon Augustin bemerkt, an sich dunkel.⁶ Hätten wir sonst keine Schriftzeugnisse über die Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit der Ehescheidung, so ließe sich darüber streiten, ob das *ἀπολελυμένη* des Nachsatzes auf die unschuldig Entlassene zu beschränken oder auch auf die wegen *πορνεία* Verstofsene auszudehnen sei, ob also letztere durch Wiederheirat die Ehe breche oder nicht, und ob der Mann, der die Treubruchige entließ, zu einer neuen Ehe schreiten dürfe, ohne sich des Ehebruches schuldig zu machen oder nicht. Dagegen lauten Marc. X, 2—12. Luc. XVI, 18. 1. Cor. VII. 10. 11 und Rom. VII, 1—3 klar und bestimmt,

¹ Komm. z. 1. Corinth.-Br. Hannover 1886. S. 170.

² Die Ehescheidung nach der Lehre der Neuen Testaments. Leipzig 1873. S. 9.

³ Die Ehe, in besonderer Beziehung auf Ehescheidung und Eheschließung Geschiedener. Gotha 1882. SS. 63—64.

⁴ Komm. z. 1. Corinth.-Br. Nördlingen 1887. S. 142.

⁵ Handb. zum Evang. Matthäi. Nördlingen 1889. S. 123.

⁶ De fid. et oper. c. XIX. Vgl. darüber Kap. VIII. d. S. 61.

Darum muß Matthäus darnach erklärt werden und nicht umgekehrt. Nach Marcus erwidert Jesus auf die Frage der Pharisäer, ob es erlaubt sei, das Weib zu entlassen, und auf die Hinweisung auf das mosaische Gesetz, nach dem die Entlassung gestattet war, daß Moses wegen der Herzenshärte des Volkes jenes Gesetz gegeben und daß es der ursprünglichen Einrichtung der Ehe, nach der zwei in einem Fleische sein sollen, nicht entspreche und darum in seinem Reiche aufgehoben sei. *Ὁ ἄν ὁ θεὸς συνέ-
ξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω* (V. 9). Und als ihn die Jünger zu Hause um nähern Aufschluß fragten, erklärte er unbedingt, daß ein jeder, der das Weib entläßt und eine andere heiratet, einen Ehebruch begeht und daß das Gleiche vom Weibe gelte, das den Mann entläßt und wieder heiratet (V. 11. 12). Würde der Ausnahmefall bei Matthäus V, 32. XIX, 9 von der Auflösung des Ehebandes zu verstehen sein, so hätte Christus den forschenden Jüngern keine nähere Aufklärung erteilt und sie in derselben Ungewißheit gelassen, in der sie sich früher befanden. Wie sollte ihnen die Exception selbstverständlich sein, wenn sie Jesus nicht erwähnte; wie später den Römern, für die zunächst das Marcus-evangelium bestimmt war.¹ Sollten sie mit dem Evangelium Matthäi früher bekannt geworden sein als mit dem des Marcus? Petrus kam in den ersten Regierungsjahren des Kaisers Claudius, nach Hieronymus² im Jahre 42, nach Rom, wo Marcus, der sich in seiner Begleitung befand, auf Grund der Lehrvorträge Petri sein Evangelium abfaßte und darauf von Petrus zur Missionsthätigkeit nach Alexandrien abgesandt wurde.³ Die Abfassung und Absendung muß aber zwischen 42—50 erfolgt sein, weil im Jahre 50 durch ein Edikt des Claudius alle Juden und Judenchristen aus Rom verwiesen wurden⁴

¹ Papias (bei Euseb. H. E. III, 9). — Iren. adv. haeres. III, 1 (bei Euseb. V, 8). — Clemens Alex. (bei Euseb. VI, 14). — Hieronymus de vir. ill. c. 8.

² De vir. ill. c. 1. Vgl. Döllinger, Christentum und Kirche. S. 99.

³ Clemens Alex. (bei Euseb. VI, 14.), Tertullian contr. Marc. IV, 5., Hieron. de vir. ill. c. 8: »Marcus . . . juxta quod Petrum referentem audierat, rogatus Romae a fratribus breve scripsit Evangelium . . . Assumpto igitur evangelio, quod ipse confecerat, pervenit Aegyptum.« Epiph. haeres. 51, 6. *Ὁ Μάρκος . . . ἐν Ρώμῃ ἐπιτρέπεται τὸ εὐαγγέλιον ἐκθέσθαι, καὶ γράψας ἀποστέλλεται ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πέτρου εἰς τὴν τῶν Αἰγυπτίων χώραν.*«

⁴ Suet. Vit. Claudii c. 25: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Vgl. Hug, Einl. Bd. II. S. 335.

und nicht angenommen werden kann, daß die Zuhörer Petri, erst nachdem er mit Marcus zurückgekehrt war, letztern ersucht haben, dessen Predigten aufzuschreiben. Nach Eusebius H. E. II, 24 kehrte Marcus erst im Jahre 62, nachdem er sich in Anianus einen Nachfolger im bischöflichen Amte geweiht hatte, nach Rom zurück. Die Abfassung des Marcusevangeliums während des ersten Aufenthaltes Petri in Rom bestätigt auch Clemens von Alexandrien.¹ Die Angabe des Irenäus, daß Marcus nach dem Hingange *μετὰ ἔξοδον* des Petrus und Paulus das, was Petrus gepredigt, aufschrieb,² ist, wenn er unter *ἔξοδος* den Tod der Apostelfürsten verstand, gegenüber den Zeugnissen des Clemens v. Alex., Tertullian, Epiphanius, Hieronymus, nach denen er bei Lebzeiten Petri das Evangelium abfasste, verdächtig.

Ist aber das Marcusevangelium zwischen 42—50 abgefaßt worden, so können die Römer mit dem Matthäievangelium, von dem sich mit Bestimmtheit auch keine frühere Abfassungszeit nachweisen läßt,³ und das zudem aramäisch geschrieben und erst später ins Griechische übersetzt wurde, nicht vor dem Marcus-evangelium bekannt gewesen sein. Daß Petrus das Matthäievangelium seinen Vorträgen zu Grunde legte, läßt sich nicht nachweisen, zumal Marcus trotz der Kürze einige Daten enthält, die sich bei Matthäus nicht finden: Die Heilung des Blinden K. VIII, 22—26, die Offenbarung Jesu an die beiden Jünger von Emmaus K. XVI, 12, von der armen Witwe, die zwei Pfennige in den Schatzkasten warf XII, 41—44, der Himmelfahrt Christi XVI, 19 und die Parabeln IV, 26—29. XIII, 33—37. Hätte aber auch Petrus das Matthäievangelium benutzt, so würde er gewiß die beiden Klauseln *παρεκτὸς λόγου πορνείας* V, 32 und *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* XIX, 9 nicht übergangen haben, wenn die Ehe wegen der *πορνεία* auflösbar wäre. Dann hätte sie aber auch Marcus in das Evangelium aufnehmen müssen. Dagegen ist es ganz wohl erklärlich, warum beide die Exception übergingen, wenn durch dieselbe nur die Trennung der äußern Lebensgemeinschaft und nicht die Auflösung des Ehebandes bezeichnet sein soll.

¹ Vgl. Kaulen, Einleit. in die hl. Schriften. Freiburg i. B. III. T. S. 412.

² Adv. haer. III, 1 (bei Euseb. H. E. V, 8).

³ Vgl. Kaulen, Einleit. i. d. Heil. Schrift . . . III. T. S. 412. — Perrone, De matrim. christ. Tom. III. p. 231. n. (116).

Bei den im römischen Reiche überhandnehmenden Ehetrennungen und Neuheiraten und der gewaltigen Korruption, die das Familienleben vergiftete, hätte die Aufnahme der Exception zu Mißdeutungen und Leichtfertigkeiten unter den ersten Christen führen können, darum haben Marcus und Lucas bedingungslos die Unauflöslichkeit der Ehe als Lehre Christi vorgetragen.¹ Bei Lucas ist außerdem zu berücksichtigen, daß er sich über alle das Leben Jesu betreffenden Ereignisse bei denen, die Augen- und Ohrenzeugen und Verkünder des Evangeliums waren, genau erkundiget hatte und den Lesern Sicherheit verschaffen wollte bezüglich des mündlich empfangenen Unterrichtes (Luc. I, 1—4). Würde nun Christus die Auflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches gelehrt haben, so hätte Lucas die Exception bei Matthäus gewiß in sein Evangelium XVI, 18 aufgenommen.

Ebenso ist es undenkbar, daß Paulus, der wiederholt versichert, daß er sein Evangelium von Christus unmittelbar empfangen hat (Gal. I, 12., 1. Cor. XI, 23), das *παρεκτὸς λόγου πορνείας* oder *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* im 1. Corintherbriefe VII, 10. 11. 39 ausgelassen hätte, wenn wegen der *πορνεία* die Ehe auflösbar wäre. Daß er die Exception deswegen wegließ, weil er ein solches Vergehen bei den Christen nicht voraussetzen konnte,² oder daß es eine ehrende, zarte Rücksicht für die Gemeinde war, wenn er diese schändliche Eventualität bei ihren Eheleuten nicht setzte,³ ist mit K. V, 1: »Allgemein hört man von Unzucht unter euch, und zwar von einer solchen, dergleichen selbst unter den

¹ Schanz, Die Lehre von den hl. Sakramenten. Freiburg i. B. 1893. S. 707. »Nicht nur der Apostel in seinen Briefen, sondern auch die Profanhistoriker entwerfen uns ein düsteres Bild des ehelichen Lebens jener Zeit... Seit dem zweiten punischen Kriege wurden die Ehescheidungen in einem Maße erleichtert, daß sie sich in rascher Progression vermehrten... Jedenfalls hatte das Christentum nun eine schwere Aufgabe vor sich, um im griechisch-römischen Reiche das eheliche Leben wieder auf den vom Schöpfer gewollten sittlichen Zustand zu erheben. Die erste Bedingung war die Unauflöslichkeit der Ehe; denn aus der Möglichkeit der leichten Scheidung waren zum guten Teil die großen sittlichen und physischen Schäden in der Familie und im Staatsleben geflossen.«

² Neander, 1. Corinth.-Br. Berlin 1859. S. 122. — Godet, 1. Corinth.-Br. Hannover 1886. S. 170.

³ Greve, Ehescheidung. Leipzig 1873. S. 167.

Heiden nicht vorkommt, daß nämlich jemand das Weib seines Vaters hat« nicht vereinbar.

Die Weglassung der Klausel bei Marcus, Lucas und im 1. Corinther Briefe wird auch protestantischerseits als unerklärlich angesehen, wenn die Auflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches Gesetz ist.¹ Darum wurde Matth. V, 32 und XIX, 9 als »ein moralisches Urteil« bezeichnet, mit der Motivierung: »Ehescheidung ist Ehebruch, im Falle der *πορνεία* ist sie es nicht. . . . Regel und Ausnahme haben, was ethische Bestimmtheit betrifft, nicht gleichen Wert, weil jene ein positives, diese nur ein negatives Urteil ist . . . Gegen die eigentliche, reine Regel erscheint die Ausnahme als eine Anomalie . . . Das Scheiden, wie immer motiviert, ist nicht im gleichen Maße moralisch berechtigt, wie das Nichtscheiden. Es darf uns also nicht befremden, daß Christus (bei Marcus und Lucas) der Ausnahme nicht gedenkt, vielmehr bestätigt dieses Schweigen, daß das wirklich nur eine Ausnahme, das Nichtscheiden aber Regel ist.«²

Diese Interpretation ist nicht geeignet, das Fehlen der Klausel bei Marcus, Lucas und Paulus zu erklären. »Ein moralisches Urteil« von seiten Christi ist der Ausspruch seines göttlichen Willens und darum göttliches Gesetz. Sowohl Matth. V als XIX tritt Jesus als Gesetzgeber auf.

Übrigens ist es auch nach katholischer Exegese, die wegen Ehebruchs nur die Trennung der äußern Lebensgemeinschaft gestattet, anerkannt, »daß das Scheiden nicht im gleichen Maße

¹ »Ein wesentliches Stück eines Gesetzes weglassen, ist doch eine Sache, die sich nicht so ohne weiteres, z. B. aus dem andern Lesekreise, für den die Evangelien des Marcus und Lucas bestimmt gewesen sein sollen, erklären und noch weniger rechtfertigen läßt. Eher wäre das in Bezug auf ein völliges Schweigen davon möglich, wie ja dies Schweigen bei Johannes durchaus nicht auffällt . . . Woher die Evangelisten das Recht zu so willkürlicher, systematischer Änderung haben sollen, bekenne ich nicht zu verstehen. Sollte denn den Lesern des Marcus und Lucas die Erlaubnis vorenthalten werden, die ihnen das Gesetz giebt? . . . Was den Apostel Paulus in der Stelle 1. Cor. VII, 10 betrifft, so spricht er sogar von einem Gebieten des Herrn. Meint er damit wirklich den Ausspruch in den beiden Matthäusstellen, welche das Gesetz enthalten sollen, und sah er denselben auch als Gesetz an, warum erwähnt er da der Ausnahme nicht?« Kornmann, Korreferat hinsichtlich der Ehescheidung und Wiederheirat Geschiedener. Breslau 1874. S. 104.

² Kornmann, ebendas. SS. 105. 106.

moralisch berechtigt sei, wie das Nichtscheiden«, weil jenes nur eine Indulgenz ist zu Gunsten des unschuldigen Theiles, die dem schuldigen zur Unehre gereicht. Die Einwendung, daß Christus, wenn er unter der Entlassung des Weibes bei Matth. V, 32. XIX, 9 eine bloße *separatio a thoro et mensa* und nicht die gänzliche Auflösung der Ehe verstand, auf die Frage der Pharisäer Matth. XIX, 7 nicht geantwortet hätte, indem die Juden jene mildere Scheidungsform nicht gekannt zu haben scheinen,¹ ist bei der katholischen Litteratur berücksichtigt worden.²

§ 34.

Die Tradition.

Wenn auch die protestantische Kirche die Tradition als Quelle der Offenbarung nicht anerkennt, so nimmt sie doch bei der Erklärung der Schrift Rücksicht darauf. Was speciell das Eheband betrifft, so sind nach Greve »die Kirchenväter einstimmig darin, daß sie die große Veränderung bekennen, die Christus mit dem Ehebande vorgenommen, und daher energisch Front machen gegen die Gültigkeit des bisherigen weltlichen, jüdisch-heidnischen Scheiderechtes für die Kirche.«³ Dabei weist er größtenteils auf die von uns im patristischen Teile angeführten Zeugnisse hin. Nach Tertullian (*De monogam.*) habe Christus die Ehescheidung, die ehemals erlaubt war, zurückgezogen (*retractus repudii*) und eingeschränkt (*cohibitio*); er habe das gethan, um das Menschengeschlecht auch hinsichtlich der Ehe zu seinen Anfängen zurückzurufen, denn die Ehe sei von Gott ursprünglich geordnet als

¹ E. Huschke, Was lehrt Gottes Wort über die Ehescheidung? Leipzig und Dresden 1860. S. 44. »Auch würde die Rede des Herrn keine entsprechende Antwort auf die Frage der Pharisäer, ob man sich wegen irgend welchen Grundes scheiden dürfe, enthalten, wenn die Entlassung nicht in der Antwort in demselben Sinne, wie in der Frage verstanden wäre.« — Holtzmann, Komm. zu Matth. Freiburg i. B. 1889. S. 217. »Aber jene mildere Scheidungsform (*a thoro et mensa*) scheinen die Juden nicht gekannt zu haben. *ἀπολύειν* heißt nicht separari, sondern dimittere. Es vertritt den griechischen Ausdruck von *ἀποπέμπειν*.

² Kap. XXVI. § 32. S. 204.

³ Die Ehescheidung nach der Lehre des N. T. Leipzig 1873. S. 190.

Verbindung zweier zu einem Fleische; durch das bisherige Scheidungs- und Wiederverheiratungsrecht menge sich nun ein anderes, drittes, fremdes Fleisch (*tertia concarnatio*) hinein, von dem man nicht sagen könne: Das ist Fleisch von meinem Fleische und Bein von meinem Beine. Im selben Sinne hätten Justin, Theophilus von Antiochien, Origenes, Cyprian, Clemens von Alexandrien, Hilarius, Asterius von Amasea, Gregor von Nazianz, Ambrosius, Victor von Antiochien, Hieronymus, Augustin gelehrt.¹

Zum Beweise, daß Christus beide Geschlechter zur Wahrung der ehelichen Treue in gleicher Weise verpflichtete, werden ebenfalls die Väter und Kirchenschriftsteller: Tertullian (*de monog.* c. 9), Laktanz (*div. instit.* VII, 23), Ambrosius, Hieronymus, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Asterius angeführt, und zum Beweise dafür, daß über diejenigen, die das Eheband eigenmächtig lösten und wiederheirateten, Strafen verhängt wurden, auf die Synoden von Elvira (305 oder 306) can. 8 u. 9 und von Agde (506) can. 25 verwiesen.²

Allein der Gegensatz zwischen Welt und Kirche in der Behandlung des Ehebandes sei kein absoluter, indem Christus die von ihm wiederhergestellte Unauflöslichkeit der Ehe nicht ganz und gar nach der Schöpfung gestaltet habe, sondern immer noch eine Scheidung aus einem Grunde, aber auch nur aus diesem einen, zulasse, wofür uns die Kirche im ganzen sehr klare und einhellige Zeugnisse hinterlassen hätte. Bingham's, dieses gründlichen kirchlichen Altertumsforschers, Urteil sei, daß dies die allgemeine Lehre der ersten drei Jahrhunderte war und daß jede abweichende Ansicht nur die Bedeutung einer Privatmeinung habe.³ Nach dem Vorgange Bingham's beruft sich nun Greve zum Beweise der Auflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs auf Hermas, Justin, Tertullian, Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandrien, Origenes, Lactantius, Asterius, Hilarius, Ambrosius, Basilius, Gregor von Nazianz, Hieronymus, Chrysostomus,⁴ also zumeist auf jene Zeugen, die er früher als Bekämpfer des

¹ Ebendas. SS. 191—194.

² Greve, ebendas. SS. 195. 196. Über die Synoden von Elvira und Agde siehe Kap. IV. § 4. S. 23. Kap. X. a. S. 71.

³ Greve, ebendas. S. 201.

⁴ Greve, ebendas. SS. 201—205. 211.

»bisherigen jüdisch-heidnischen Scheiderechtes« angeführt hat und die darum näher geprüft werden müssen.

Nach dem »Pastor« des Hermas soll der ehebrecherische Teil, wenn er nach der Entlassung Buße gewirkt hat, wieder aufgenommen werden, jedoch nicht öfters: »Debet accipere peccatricem, quae poenitentiam egit, sed non saepe« (lib. II. mand. IV, 1). Daraus folgert Greve: »Sündigt er (der ehebrecherische Teil) zum zweiten Male, so soll folgerichtig den Unschuldigen nichts an der Heirat hindern, was nicht anginge, wenn die Scheidung nur Separation wäre« (S. 211). Nach dieser Erklärung, die sich auch bei Werkmeister¹ und Huschke² findet, hätte Hermas die Wiederheirat des schuldlosen Teiles von der Buße des schuldigen Teiles und nicht von der Unauflösbarkeit der Ehe abhängig gemacht; allein Hermas erwähnt nirgends, daß der schuldlose Teil nach dem Rückfalle des reuigen und wieder aufgenommenen eine neue Ehe schließen könne. Im Gegenteile erklärt er ganz allgemein: »Quod si dimiserit (vir) mulierem suam (peccatricem) et aliam duxerit, et ipse moechatur« (lib. II. mand. IV, 1). Hätte Hermas die Wiederheirat des unschuldigen Teiles von der Buße des schuldigen abhängig gemacht, so hätte ersterer lange genug auf die Neuheirat warten können, weil die Buße jederzeit erfolgen konnte. Hätte er aber gleich geheiratet, so wäre dem reuigen jede Hoffnung der Wiederaufnahme vorweg abgeschnitten.

Justin erzählt in der zweiten Apologie an den römischen Senat von einer Frau, welche sich zum Christentume bekehrt und dann von ihrem in notorischer Unzucht lebenden, heidnischen Manne geschieden hatte. Wenn er nun hierbei bemerkt, daß sie ihm den bei den Römern üblichen libellus repudii schickte: τὸ λεγόμενον παρ' ὑμῶν ῥεπούδιον δοῦσα ἐχωρίσθη, so folgt daraus nicht, daß er die Ehe als aufgelöst (Greve S. 161) betrachtete,

¹ Neue Untersuchung über die Scheidung vom Ehebande. Bamberg 1806. S. 65.

² Was lehrt Gottes Wort über die Ehescheidung? Leipzig u. Dresden 1860. S. 45. »Hermas untersagt die Wiederverehelichung im Falle der Scheidung wegen Hurerei . . . nur mit Rücksicht auf die doch mögliche Buße des ehebrecherischen Teiles, den dann der andere wieder in die Ehe aufnehmen soll, jedoch nur einmal, so daß dem Rückfälligen kein Cölibat mehr geschuldet werden soll . . .«

zumal er die Scheidung damit motiviert, daß sie, um nicht seiner Sünden teilhaftig zu werden, nicht länger in seiner Tisch- und Bettgenossenschaft (*ὁμοδίαιτος καὶ ὁμοικοτὸς γενομένη*) bleiben wollte, von der Berechtigung einer Neuheirat aber nichts erwähnt. Warum hätte übrigens bei dem Umstande, daß die Ehe im Heidentume geschlossen war, das Weib gläubig wurde, der Mann aber ungläubig blieb und in notorischer Unzucht verharrte, auf Grund von 1. Cor. VII, 15 eine Lösbarkeit dem Bande nach nicht stattfinden können?

Über den Kirchenschriftsteller Tertullian, auf den sich schon Launoi, Werkmeister u. a. zum Beweise für die Auflösbarkeit der Ehe wegen Ehebruchs berufen, bemerkt Huschke: »Es leuchtet ein, daß der ganze Nachweis, wie Christus hinsichtlich der Scheidung völlig mit Moses übereinstimme (Tert. adv. Marc. l. IV. c. 34), eine Albernheit wäre, wenn Tertullian doch jedesmal, wo er von der Scheidung Mosis wegen Ehebruchs spricht, die vom Bande, wo er aber von der Scheidung Christi aus diesem Grunde spricht, doch nur die vom ehelichen Zusammenleben verstände«¹, und Greve: »Dieser höchst begabte Geist hat offenbar trotz seines spätern Irrtums und einiger sonstigen Gezwungenheiten doch klarer in die Zusammenhänge des christlichen Ehegesetzes und in den Grund der einzigen Ausnahme hineingeblickt, als mancher andere. Er sieht Christum nur als Wiederhersteller der ursprünglichen, aber zeitweilig unterbrochenen Eheordnung an, doch so, daß Christus nicht gänzlich (non in totum) die Scheidung abgeschafft habe, sondern conditionaliter.«²

Wir haben die Zeugnisse des berühmten Schriftstellers bereits besprochen³ und möchten hier nur ergänzend beifügen, Tertullian behauptete nicht, »daß Christus hinsichtlich der Scheidung mit Moses völlig übereinstimmt«, sondern daß Christus die Verordnung Mosis schützte, zugleich aber die ursprüngliche Eheeinrichtung des Schöpfers wieder herstellte: »Et Moysi constitutionem protexit et creatoris institutionem direxit« (adv. Marc. l. IV. c. 34). Ersteres geschah durch die erteilte Erlaubnis, sich im Falle des

¹ Was lehrt Gottes Wort über die Ehescheidung? Leipzig und Dresden 1860. SS. 46. 47. Anmerkung 37.

² Ehescheidung nach der Lehre des N. T. S. 204.

³ Kap. II. b. S. 10.

Ehebruches von dem schuldigen Teile zu scheiden, letzteres dadurch, daß er das Eheband als unauflösbar bezeichnete: »Quod Deus conjunxit, homo non separet« (Marc. X, 9), weshalb die Geschiedenen nicht von neuem heiraten dürfen. Übrigens war auch nach Moses die Wiederheirat nach der Scheidung nicht selbstverständlich, denn das Gesetz setzt die Möglichkeit der Wiedervereinigung der Geschiedenen voraus (Deut. XXIV, 1—4). Wenn Tertullian bei den Worten: »Si conditionaliter prohibuit, dimittere uxorem, non in totum prohibuit et quod non prohibuit in totum, permisit« (l. IV. c. 34) an die Auflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruches gedacht hätte, wie könnte er dann adv. Marc. l. V. c. 7 mit Rücksicht auf 1. Cor. VII, 10. 11 schreiben: »Et (apostolus) repudium permisit, quod non in totum prohibuit, et matrimonium confirmavit, quod primo vetuit disjungi, et si forte disjunctum, voluit reformari«, und lib. de monog. c. IX: »Sed et illi (Romani) etiam non repudiantes adulteria commiscunt, nobis, etsi repudiemus, ne nubere quidem licebit . . . «Ein höchst begabter Geist« konnte sich nicht so widersprechen.

Auch bei Theophilus von Antiochien und Clemens von Alexandrien findet sich kein eigentlicher Anhaltspunkt für die Theorie von der Auflösbarkeit der Ehe. Theophilus bemerkt im 3. Buche an Autolycus K. 12, daß derjenige, der die von ihrem Manne Verlassene heiratet, die Ehe bricht, ohne zu unterscheiden, ob sie wegen der *πορνεία* entlassen wurde oder nicht; nur die Erlaubtheit der Entlassung macht er von der *πορνεία* abhängig.¹ Nach Clemens (Stromat. lib. II. c. 23) verbietet es die Schrift, daß die Ehe getrennt werde. Wenn Clemens unmittelbar darauf die Trennung der beiden Gatten im Falle des Ehebruches für erlaubt erklärt, so fügt er sogleich hinzu, daß die Wiederheirat bei Lebzeiten des andern geschiedenen Gatten ein Ehebruch sei,² woraus erhellt, daß er das Eheband für unauflösbar hielt und nur eine Trennung der äußern Lebensgemeinschaft gestattete.

Origenes entschuldiget zwar jene Kirchenvorsteher, welche einem geschiedenen Weibe, um größere Übel zu verhüten, die Erlaubnis erteilt hatten, noch bei Lebzeiten des geschiedenen

¹ Vgl. Kap. I. § 3. S. 8.

² Vgl. Kap. II. a. S. 10. 11.

Mannes eine neue Ehe zu schliessen (Greve S. 202), bezeichnet aber ihre Handlungsweise als schriftwidrig und als einen Verstofs gegen das von Anfang gegebene Gesetz: *παρὰ τὸ γεγραμμένον μὲν ποιοῦντες . . . παρὰ τὰ ἀπ' ἀρχῆς νενομοθετεμένα καὶ γεγραμμένα*.¹

Das Zeugnis des Lactantius (div. inst. lib. VI. c. 23) »das denjenigen für einen Ehebrecher erklärt, der die Geschiedene freie, und den, der, aufser wegen Ehebruchs, sein Weib entlasse« (Greve S. 205) mag etwas verfänglich sein, ist aber nicht entscheidend. Wenn derjenige ein Ehebrecher ist, der die Geschiedene heiratet, so ist die Ehe trotz Scheidung nicht aufgelöst. Ob die Scheidung wegen Ehebruchs erfolgt oder nicht, wird nicht unterschieden. Die Bemerkung: »adulterum esse, qui praeter crimen adulterii uxorem dimiserit, ut alteram ducat« beweist nicht, dafs die Wiederheirat nach der wegen Ehebruchs erfolgten Entlassung kein Ehebruch sei. Wo die fornicatio vorliegt, ist die Entlassung zwar erlaubt, die Neuheirat aber ein Ehebruch.² Die Bemerkung in der Epitome div. inst. c. 8: »Gott habe geboten, sich nicht vom Weibe zu scheiden, aufser wegen Ehebruchs; der eheliche Bund soll niemals aufgelöst werden, aufser wenn ihn die Treulosigkeit gebrochen hat« (Greve S. 205), ist soferne nicht mafsgebend, als der Berechtigung zur Wiederheirat nach der Scheidung keine Erwähnung geschieht und das »uxorem dimittere, vinculum matrimonii solvere« nicht blofs von der Auflösbarkeit des Ehebandes, sondern auch von der blofsen Trennung der äufsern Lebensgemeinschaft gebraucht wurde. Noch das Konzil von Frejus verbindet damit den letztern Begriff: »Resoluto fornicationis causa jugali vinculo, non liceat viro, quamdiu adultera vivit, aliam uxorem ducere, nec adulterae alium virum« (Conc. Forojul. c. 10).

Das Zeugnis des Hilarius von Poitiers im Kommentar zu Matth. V, 32: »Dafs das Evangelium keinen Grund gelten lasse, aus der Ehe auszutreten, aufser denjenigen, der den Mann beflecken würde durch Gemeinschaft mit einer preisgegebenen Frau« (Greve S. 205), drückt nach dem Wortlaute³ nichts anderes aus,

¹ Comm. in Matth. Opp. Tom. III. Edit. Paris. 1740. p. 647.

² Vgl. Kap. III. b. S. 21.

³ Nunc marito fides evangelica non solum voluntatem pacis indixit, verum etiam reatum coactae in adulterium uxoris imposuit, si alii ex discessionis

als daß der Mann den Ehebruch der schuldlos Entlassenen verschuldet, den sie durch Wiederheirat begeht, nicht aber, daß ihr, wenn sie wegen Untreue entlassen wurde, die Freiheit zusteht, eine neue Ehe zu schließen. Sagt er doch in der Erklärung von Matth. XIX, 3—12, daß diejenigen, welche die Antwort Jesu auf die Frage der Pharisäer lesen, beim Apostel Paulus Aufklärung suchen sollen.¹ Nun erklärt aber Paulus 1. Cor. VII, 10, 11 unbedingt, daß die Geschiedene entweder ehelos bleiben oder sich wieder mit dem Manne versöhnen solle. Demnach ist das »desinendi a conjugio« nicht von der Auflösung der Ehe, sondern von der Trennung der äußern Lebensgemeinschaft zu verstehen.

Ambrosius soll im Kommentar zu Luc. XVI, 18 eine Observanz voraussetzen, welche in dem Falle, wo ein Teil die Ehe brach, dem andern nicht bloß die Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft, sondern die Auflösung des Bandes und neue Heirat gestatte, was selbst Moy S. 203 einräume, wenn er auch sonst alles aufbietet, jenen Kirchenvater für die römische Meinung zu gewinnen (Greve S. 215). Allein der hl. Kirchenvater redet im betreffenden Abschnitte von der Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, auf 1. Cor. VII, 15 sich berufend,² welche Stelle noch jetzt von der erlaubten Auflösung der im Judentume oder Heidentume geschlossenen Ehen interpretiert wird, falls ein Teil gläubig wird und ihn der ungläubige an der freien Religionsübung hindern oder zu Handlungen verleiten will, welche nach christlichen Religionsgrundsätzen schwere Sünden sind. Bezüglich

necessitate nubenda sit, nullam aliam causam desinendi a conjugio praescribens, quam quae virum prostitutae uxoris societate polluerit. Comm. in Matth. V, 32. Edit. Colon. 1617. p. 152.

¹ Admonemus tamen legentem (Matth. XIX, 3—12), ut quotiescunque de eadem quaestione se consulat, . . . Pauli apostoli de hoc affectum expendat. l. c. p. 173.

² Unde et apostolus: Denuntio, inquit, non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere. Et infra: Caeteris, inquit, ego dico, non Dominus: Si quis infidelem habet uxorem et relinquit eam . . . Itaque, ubi impar est conjugium, lex Dei non est. Et addidit: Quodsi infidelis discedit, discedat. Simul idem apostolus negavit legis esse divinae, ut conjugium quaecunque solvatur: nec ipse praecepit, nec dedit deserenti auctoritatem, sed culpam abstulit destituto. Expos. in Ev. sec. Luc. lib. VIII. Opp. Tom. II. p. 1009. Edit. Venet. 1748.

der Unauflösbarkeit der christlichen Ehe ist Ambrosius nicht im Zweifel.¹ Sein angeblicher Kommentar zum ersten Corintherbriefe aber, nach dem es zwar nicht dem Weibe, wohl aber dem Manne erlaubt ist, nach der Scheidung wegen Ehebruchs von neuem zu heiraten,² kann, wer immer der Falsarius ist, unbeschadet der Tradition von der Unauflösbarkeit der Ehe bestehen, indem Greve selbst anerkennt, daß diese Deutung der paulinischen Worte falsch ist (S. 215) und der Verfasser die bürgerlichen Divortialgesetze im Auge gehabt haben kann, worauf die Bemerkung: »Quia inferior non omnino hac lege utitur, ut potior . . . non ita lege constringitur vir, sicut mulier« hinzuweisen scheint.

Die Behauptung Greves, daß Hieronymus das vermeintliche Schriftverbot der Wiederheirat nach der Scheidung wegen Ehebruchs daraus erklärt, daß möglicherweise die Beschuldigung des Ehebruchs auch einen Unschuldigen treffen könnte, und daraus, daß jemand, dessen erste Ehe einen so unglücklichen Ausgang genommen, doch nicht wohl und recht thue, sich in die Gefahr einer neuen zu stürzen, also aus Gründen, welche eigentlich mit der Tragweite der Scheidung gar nichts zu thun haben (S. 216), kann sich nur auf des Kirchenvaters Erklärung zu Matth. XIX, 9 beziehen: »Ubicunque est fornicato, . . . libere uxor dimittitur. Et quia poterat accidere, ut aliquis calumniam faceret innocenti et ob secundam copulam nuptiarum veteri crimen impingeret, sic priorem dimittere jubetur uxorem, ut secundam, prima vivente, non habeat.«³ Die Stelle mag etwas verfänglich sein, kann aber in Anbetracht der übrigen Aussprüche des Kirchenvaters, in denen er das Verbot der Neuheirat nach der Scheidung auf die Auktorität Christi und des Weltapostels gründet,⁴ nicht so gedeutet werden, daß er die Möglichkeit ungerechter Beschuldigung als den eigent-

¹ Vgl. Kap. VII. § 14. S. 53.

² Non enim permittitur mulieri, ut nubat, si virum suum causa fornicationis dimiserit, aut apostasiae, quia inferior non omnino hac lege utitur, ut potior; viro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem, quia non ita lege constringitur vir, sicut mulier. In ep. I. ad Cor. Opp. Tom. IV. p. 160. Ejusd. edit.

³ Opp. Tom. VII. lib. III. p. 146. Edit. Venet. 1557.

⁴ Ad Jovin. l. I. 7. 10. — epist. 55 (ad Amand.). — ep. 77 ad Ocean. Vgl. Kap. VII. § 14. S. 50.

lichen Grund des Verbotes angesehen habe. Wahrscheinlich nahm er hierbei nur darauf Rücksicht, daß durch die Wiederheirat des Mannes dem entlassenen Weibe, auch wenn es unschuldig war, die Hoffnung der Wiedervereinigung benommen würde, woraus aber keineswegs folgt, daß er, wenn sie schuldig war und unbußfertig blieb, heiraten konnte.

Wo Hieronymus das Verbot der Wiederheirat damit motiviere, »daß man nicht wohl und recht thue, sich nach einer unglücklichen Ehe in die Gefahr einer neuen zu stürzen« ist uns unbekannt. In dem »ob secundam copulam nuptiarum veteri crimen inpingeret«, ist das nicht enthalten.

Wie der Ausspruch des Asterius, Metropolit von Amasea († um 390), in der Homilie zu Matth. XIX, 3 ff.: »Merket es, daß die Ehe bloß durch den Tod und den Ehebruch getrennt wird« zu interpretieren sei, ist bereits erörtert worden.¹

Aus den Schriften Theodorets, des gelehrten Bischofes von Cyrus († 458), wählt Greve das polemische Werk: *Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων* (Graecarum affectionum curatio) aus, wo es im 9. Kapitel heißt: »Der Schöpfer der menschlichen Natur, der . . . im Anfange einen Mann und ein Weib schuf, hat verboten die Ehe zu trennen. Eine Veranlassung aber, die Ehe gänzlich aufzulösen, hat er aufgestellt. Denn er sagt (folgt Matth. V, 32). Hiermit befiehlt er offenbar, alle übrigen Fehler zu ertragen . . . Wenn sie aber das Ehegesetz übertritt und es mit einem andern Manne hält, dann erst befiehlt er, das Band zu lösen« (S. 204). Dabei übersieht Greve oder Bingham, auf den er sich beruft, die Kommentare zum 1. Corinther- und zum Römerbriefe, aus denen hervorgeht, daß Theodoret unter der Auflösung der Ehe nur die Trennung von der äußern Lebensgemeinschaft verstand. Nachdem er 1. Cor. VII, 10. 11 angeführt hat, bemerkt er: »Evangelicam legem in memoriam revocavit. Dominus enim dicit in sacris evangeliis«: (folgt Matth. V, 32).² Demnach gilt nach Theodoret die Vorschrift des Apostels, nach der Geschiedene nicht heiraten dürfen, zunächst von der wegen Ehebruchs erfolgten Scheidung. Röm. VII, 2—4 interpretiert Theodoret, ohne

¹ Vgl. Kap. V. § 8. S. 35.

² Comm. in I. Cor. VII. Opp. Tom. II. p. 40. Edit. Colon. 1617.

einen Ausnahmefall zu erwähnen, in dem Sinne, daß die Wiederheirat bei Lebzeiten des andern Gatten ein Ehebruch sei.¹

Der hl. Basilius schreibt allerdings im 188. Briefe Kanon 9: Das Verbot des Herrn geht Männer und Weiber gleichmäfsig an, daß es nicht erlaubt ist, aus der Ehe auszutreten, aufser wegen Hurerei (Greve S. 203), allein im selben 9. Kanon erklärt er auch, daß die Frau, welche den Mann verließ, durch Wiederheirat zur Ehebrecherin wird,² und im 199. Briefe, 48. Kanon, daß sie, wenn sie auch vom Manne verstofsen wurde, zu keiner neuen Ehe schreiten darf, ohne sich des Ehebruches schuldig zu machen.³ In gleicher Weise begeht der Mann, nachdem er das Weib verlassen, durch Wiederheirat einen Ehebruch. Wenn die Neuheirat in dem Falle, daß er vom Weibe verlassen worden war, als verzeihungswürdig galt,⁴ so ist das nur ein Beweis, daß die Sitten lockerer geworden waren.

Bezüglich Gregors von Nazianz, der in der 31. Rede schreibt: »Das Gesetz gestattet um jeder Ursache willen den Scheidebrief zu geben, Christus aber nicht, sondern nur von der ehebrecherischen Frau erlaubt er sich zu scheiden« (Greve S. 203), verweisen wir auf die Erörterung Kap. V. § 8. (S. 34).

Daß auch der sittenstrenge Patriarch von Konstantinopel, Johannes Chrysostomus, als Zeuge für die Auflösbarkeit der Ehe angerufen wird, ist befremdend. Wenn er in der 1. Homilie bemerkt: »Christus ermahnt, jede Schlechtigkeit des Weibes zu ertragen, ausgenommen allein die Hurerei« und in der 17. »Christus hat die Beschwerlichkeit des Ehegesetzes dadurch leicht gemacht, daß er dem Manne eine Art der Scheidung übrig liefs durch die Worte: Ausgenommen wegen Hurerei« und De virginit. c. 28:

¹ Adulteram, inquit, vocat lex non eam, quae post mortem conjugis alii conjungitur, sed eam, quae conjuge superstite, cum alio copulatur. Opp. Tom. II. p. 14. Edit. ejusd.

² Ὡστε ἡ καταλιποῦσα μοιχαλὶς, εἰ ἐπ' ἄλλον ἦλθεν ἄνδρα. Opp. Tom. III. p. 273. Edit. Paris. 1730.

³ Ἡ δὲ καταλειφθεῖσα παρὰ τοῦ ἀνδρὸς κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην μένειν ὀφείλει. Εἰ γὰρ ὁ κύριος εἶπεν· folgt Matth. V, 32. ἐκ τοῦ μοιχαλίδα ὀνομάσαι αὐτὴν τῆς πρὸς ἕτερον κοινωνίας ἀπέκλεισεν. Opp. T. III. p. 297.

⁴ Εἰ μέντοι ὁ ἀνὴρ, ἀποστὰς τῆς γυναικὸς ἐπ' ἄλλην ἦλθε, καὶ αὐτὸς μοιχὸς . . . Ὁ δὲ καταλειφθεὶς συγγνωστός ἐστι . . . Opp. Tom. III. p. 273.

»Wenn man scheidet aufser wegen Hurerei, stiftet man Ehebruch an« (Greve S. 203), — so ist überall von der Trennung der äufsern Lebensgemeinschaft, nicht aber von der Auflösung des Ehebandes die Rede, die Chrysostomus auch im Falle der *πορνεία* als unzulässig erklärt. So nennt er im libellus repudii serm. XX die Verstoßene, die einen andern heiratet, eine Ehebrecherin, die keines Mannes Weib ist,¹ und Orat. 59 den, der sie heiratet, einen Ehebrecher.² Sie ist nicht des ersten Mannes Weib, weil er mit ihr nicht leben will, nicht des zweiten Mannes Weib, weil das Eheband nicht gelöst und es ihr nicht erlaubt ist, bei Lebzeiten des ersten Mannes eine neue Ehe zu schliessen. Dazu kommen noch die übrigen Aussprüche des Kirchenvaters, die die ausnahmslose Unlösbarkeit der Ehe bezeugen und mit der Theorie von der Auflösbarkeit durch die *πορνεία* nicht vereinbar sind.³

Dafs Augustin die absolute Unauflöslichkeit der Ehe verfochten und im Falle des Ehebruches zwar eine Scheidung, jedoch vor dem Tode des einen Ehegatten keine Neuheirat gestattete, anerkennt Greve (S. 223), hält es aber nicht für annehmbar, dafs »ein solches Wunder von Geistesschärfe und tiefer Frömmigkeit, wie Augustin war, nicht sollte einen Stachel davon im Herzen behalten haben, dafs er den Worten Christi Unrecht thue«. Übrigens verrate auch dieser Kirchenvater, dafs ihn das Gefühl der Unsicherheit in diesem Punkte nie ganz verlassen habe, denn am Schlusse der ersten Zuschrift an Pollentius gestehe er, dafs die Frage von den Ehen eine sehr dunkle und verwickelte sei und dafs er es nicht wage, zu behaupten, alle Schwierigkeiten dieser Frage beseitiget zu haben oder beseitigen zu können. Gemeint sei aber die Frage, ob bei Matthäus das Wort *πορνεία* buchstäblich oder figürlich zu verstehen und ob die nur dort zu findende Ausnahme vom Gesetze der Unscheidbarkeit auch eine wirkliche Ausnahme sei (S. 218). In der Schrift *De fide et operibus* c. 19 rede er vom Gebrauche der Kirche, die Katechumenen, die nach

¹ Οὐτε ἐκείνον οὐτ' αὐτοῦ δικαίως ἂν τις τὴν τοιαύτην προσείποι. ἡ γὰρ μοιχαλὶς οὐδενός ἐστι γυνή. Opp. Tom. V. p. 255. Edit. Mogunt. 1702.

² Ἄν δὲ καὶ κρείσσω λάβῃς, οὐκ ἀφήσῃ σοι τὴν ἡδονὴν ἀκέραιον εἶναι τὴν ἐκ δευτέρας διὰ τὴν ἄφεσιν τῆς προτέρας λογιζομένης σοι μοιχεία. Opp. Tom. V. p. 669. Edit. ejusd.

³ Vgl. Kap. VII. § 12. S. 45 ff.

der Scheidung geheiratet hatten, doch zur Taufe zuzulassen. Man müsse zwar darnach trachten, daß solche Verbindungen nicht geschlossen würden, sei es aber einmal geschehen, so wisse er nicht, ob die, welche es gethan, von der Taufe auszuschließen seien (S. 216).

Doch Augustin versteht unter den dunklen und verwickelten Fragen der Ehe nicht zunächst die Frage, »ob die nur bei Matthäus zu findende Ausnahme vom Gesetze der Unscheidbarkeit auch eine wirkliche Ausnahme sei«, indem er unmittelbar zuvor bestimmt erklärt, daß es nach der wegen Ehebruchs erfolgten Scheidung weder dem einen noch dem andern Teile erlaubt ist, eine neue Ehe zu schließen,¹ was er auch in den ersten 12 Kapiteln de adult. conjug., ohne zu schwanken, begründet. Die schwierigen Ehefragen sind vielmehr: warum Christus nicht befohlen hat, den ungläubigen Gatten zu entlassen, während nach Moses die Ehen mit Heiden im Principe verboten waren, c. 13—20; ob die Ehe des Christen mit einem Heiden gültig sei, c. 31; ob der gläubig gewordene Teil, wenn der ungläubige mit ihm nicht zusammenleben will, eine neue Ehe schließen könne, c. 22 u. s. w. Die beiden Stellen Matth. V, 32. XIX, 9 hielt er allerdings für dunkel, (Greve S. 216), wie sie auch jetzt, nachdem sich bereits das unfehlbare Lehramt der Kirche auf dem Konzil zu Trient Sess. 24. can. 7 über den Sinn derselben ausgesprochen hat, wegen der ungenauen grammatischen Form und wegen des verloren gegangenen aramäischen Grundtextes für dunkel gehalten werden, hat aber dieselben aus den Parallelstellen und der Analogie des Glaubens beleuchtet.

Von den Katechumenen, die nach der Scheidung wieder geheiratet hatten und deren Vergehen offenkundig waren, forderte Augustin Sinnesänderung und Buße, bevor sie zur Taufe zugelassen wurden, wobei übrigens zu beachten ist, daß er nicht von der Scheidung christlicher, sondern vor der Taufe geschlossener Ehen redet.²

¹ Propter quodlibet tamen fornicationis genus . . . et dimisso viro non licet alteri nubere et dimissa uxore non licet alteram ducere. Lib. I. de adult. conjug. c. XXV. n. 3.

² Apud quasdam ecclesias negligentia ista subrepsit, ut in catechismis competentium nec quaererentur nec percuterentur haec vitia (sc. ut alienas

So viel über die Väterlehre in Greves Werke über die Ehescheidung,¹ dessen wissenschaftlicher Wert vom akatholischen Standpunkte, in einzelnen Partieen auch vom katholischen nicht geleugnet werden soll.

Das Dekret Gregors II., durch welches er auf die Anfrage des hl. Bonifaz dem Manne, dessen Frau wegen eines körperlichen Gebrechens (*infirmirate correpta*) die eheliche Pflicht nicht leisten konnte, die Erlaubnis erteilt, eine neue Ehe zu schließen, und die Entscheidung des Papstes Zacharias (741—752): »*Concubuisti cum sorore uxoris tuae? Si fecisti, neutram habeas, et si illa, quae uxor tua fuerit, conscia sceleris non fuit, si se continere non vult, nubat in Domino, cui velit*« (Greve S. 224), die schon Gerhard als Beweis für die Auflösbarkeit anführt,² haben wir bereits besprochen.³

§ 35.

Ist die Konsummation der Ehe wesentlich?

Der Hauptgrund, warum man protestantischerseits den Fortbestand des Ehebandes nach der wegen Ehebruchs erfolgten Scheidung nicht anerkennt, sondern dasselbe als aufgelöst ansieht, liegt darin, daß man die Konsummation der Ehe durch die *copula carnalis* als ein wesentliches Attribut der Ehe betrachtet. Kornmann folgert aus Matth. XIX, 5: »Darum wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und sie werden zwei in einem Fleische sein«, — daß das Einfleischsein zum Wesen der Ehe gehöre. »Mit dem Einfleischsein soll doch offenbar das Charakteristische, der Herd der ehelichen Gemeinschaft bezeichnet werden . . . Der von Gott gestattete Ehebund ist eine Gemeinschaft des Mannes und Weibes, die ihre spezifische Bethätigung in dem Einfleischsein derselben findet. Diese Gemeinschaft besteht wesentlich zwischen zweien, aber ebenso

uxores ducerent viri aut alienis viris foeminae nuberent). Quamobrem quae manifesta sunt impudicitiae crimina, omnimodo a baptismo prohibenda sunt, nisi mutatione voluntatis et poenitentiae corrigantur. De fid. et oper. c. XIX. n. 35.

¹ Leipzig 1873 (Naumann).

² Loc. theol. Tom. VII. p. 330. n. 375. Edit. Francof. 1707.

³ Kap. 23. § 25 b. S. 165 ff.

wesentlich ist es, daß die Zwei ein Fleisch werden.«¹ Daher die Behauptung, daß die katholische Kirche sich genötiget sah, zur Erzielung der Unauflöslichkeit der Ehe Theorieen aufzustellen, welche dem Wesen der Ehe geradezu widersprechen, vor allem die Theorie von einem trotz richterlich auf Lebenszeit ausgesprochener Scheidung der Eheleute von aller Gemeinschaft dennoch bestehenden Bande der Ehe. Es sei also ihr, die überall auf ihre Realitäten pocht, begegnet, ein Abstractum für eine Realität auszugeben und statt der Unauflöslichkeit der Ehe, die sie wahren will, einen wesenlosen Schein, ein Phantom hinzustellen, das den Namen der Ehe führt, aber wie *lucus a non lucendo* sich gebärden nicht einmal darf.² Billiger urteilt Greve, indem er zwischen der ursprünglichen Eheordnung, der Zerrüttung derselben durch den Sündenfall und der Wiederherstellung durch Christus unterscheidet. Im paradiesischen Zustande war die Ehe durch das innigste Band der Liebe besiegelt. Vater und Mutter verlassen und dem Weibe anhangen (Matth. XIX, 5 cf. Gen. II, 24) bezeichnet »ardentissimum amoris affectum«, woraus ein geistlich-leibliches Verhältnis, Seelen- und Leibeseinheit entsteht. »Sie werden zwei in einem Fleische sein« drückt das Resultat und die höchste Vollendung des ehelichen Geheimnisses aus, die Vereinigung zu einem Leibe, ja zu einer Person.³ Nach dem Sündenfalle war das eheliche Verhältnis zerrüttet, bis Christus die ursprüngliche Einrichtung so weit herstellte, daß ihr ein *character spiritualis* aufgeprägt wurde, den man aber mit dem *character sacramentalis* der Papisten nicht verwechseln dürfe . . . Das Heilige in der christlichen Ehe bestehe teils in etwas Realem, nämlich dem vor Gott und der Kirche geschlossenen Bunde zur gegenseitigen Unterstützung auf dem Himmelswege und zur Erzeugung eines heiligen Samens, teils in etwas Typischem, dem Abzeichen des Bundes zwischen Christo und der Gemeinde. Man müsse sagen, daß nur das Zusammensein dieser drei Momente den vollen Begriff der Ehe ausmache.⁴ Dabei hält Greve den jungfräulichen Stand doch für vorzüglicher

¹ Korreferat hinsichtlich der Ehescheidung und Wiederverheiratung Geschiedener. Breslau 1874. S. 15.

² Kornmann, ebendas. S. 50.

³ Ehescheidung nach der Lehre des N. T. S. 15.

⁴ Greve, ebendas. S. 86.

als den Ehestand. »In der jenseitigen Welt wird kein Freien und Freienlassen sein, da die menschliche Natur in diesem Punkte der Engelnatur gleich werden wird, die den Geschlechtsunterschied nicht kennt. In der Aufopferung der geschlechtlichen Beziehungen und Triebe liegt darum eine gewisse Auswanderung aus dieser gegenwärtigen Welt mit ihrer Ordnung und eine Annäherung an die zukünftige . . .« (S. 87).

Mit aner kennenswerter Erudition verbreitet sich Roedenbeck¹ über den Charakter der christlichen Ehe und gelangt zum Resultate, daß die Ehe in ihrer Wirklichkeit und Vollkommenheit erst mit der Lebensgemeinschaft und deren Vollendung durch das Beilager eintrete (S. 22 und 52), daß nur die konsummierte Ehe, durch welche die Ehegatten zu einem Fleische vereinigt werden, den Bund Christi und seiner Gemeinde soferne abbilde, als der Herr durch seine Menschwerdung, durch die Inkarnation, mit der Menschheit in leibliche Einheit getreten sei Ephes. V, 31. 32 (S. 54), daß daher nur die konsummierte Ehe unauflöslich und ein Sakrament und die seit Petrus Lombardus entwickelte Theorie von der Sakramentalität und Unauflösbarkeit der nicht konsummierten Ehe mit Ephes. V, 31. 32 nicht vereinbar und unzweifelhaft eine inkonsequente und irrige sei (S. 58), da ja die nicht konsummierte Ehe durch den Eintritt des einen Teiles in den Ordensstand und durch päpstliche Dispens gelöst werde (S. 52 und 58). Die Beweisgründe stützt er auf das Gratiansche Dekret, die Dekretalien Gregors IX., die Sentenzen des Petrus Lombardus und auf den römischen Katechismus.

Unter Benutzung der gleichen Quellen glauben wir nachweisen zu können, daß nicht bloß die konsummierte, sondern auch die nicht konsummierte Ehe (*matrim. ratum non consummatum*) ein Abbild der Vereinigung Christi mit seiner Kirche, unauflösbar und ein Sakrament sei.

Nach der Lehre der Väter wird zur Gültigkeit der Ehe nur der Ehekontrakt und nicht auch die fleischliche Vermischung (*copula carnalis*) gefordert;² das Eheband wird durch den Willen

¹ Die Ehe in besonderer Beziehung auf Ehescheidung und Eheschließung Geschiedener nach evangel. Kirchenrecht und Lehre der hl. Schrift. Gotha 1882.

² Cum initiatur conjugium, tunc conjugii nomen adsciscitur, non enim defloratio virginitatis facit conjugium, sed pactio conjugalis. Denique cum

und nicht durch das Beilager geknüpft, darum auch durch Willens-trennung und nicht durch bloß leibliche Trennung aufgelöst, so zwar, daß derjenige, der das Weib entläßt und keine andere heiratet, noch immer als Mann der ersten gilt. Erst dann, wenn er eine andere heiratet, hat er sein Weib ganz entlassen. Nicht also derjenige, der das Weib entläßt, begeht einen Ehebruch, sondern der eine andere nimmt.¹

Augustin weist zur Begründung, daß die Ehe (auch ohne Konsummation) bestehen könne, auf Joseph und Maria hin. Maria wird gleich nach der Verlobung das Weib Josephs genannt, welcher Name ihr geblieben ist, obwohl sie Joseph niemals erkannte,² und folgert daraus, daß eine wahre Ehe auch dort bestehe, wo die beiden Gatten mit gegenseitiger Einwilligung enthaltsam leben.³

Isidor v. Sevilla († 636) nennt auch diejenigen »Gatten«, die nach der Verlobung das Beilager nicht erkannt haben⁴. Papst Nikolaus I. (858—67) bezeichnet in dem für die Bulgaren bestimmten Dekrete bloß die Einwilligung der Kontrahenten als wesentlich, ohne welche alles übrige, auch das Beilager, das Eheband nicht zu knüpfen vermag.⁵ Nach der dem Papste Julius

jungitur puella, conjugium est, non cum viri admistione cognoscitur. Ambros. lib. de instit. virg. c. 6. Vgl. cap. 5 u. 35. C. 27. q. 2.

¹ Matrimonium non facit coitus, sed voluntas: et ideo non solvit illud separatio corporis, sed separatio voluntatis. Ideo qui dimittit conjugem suam et aliam non accipit, adhuc maritus . . . Cum ergo aliam acceperit, tunc plane dimittit. Non ergo, qui dimittit moechatur, sed qui alteram ducit. Chrysost. (id est auctor operis imperfecti. hom. 32 in Matth.). Vgl. c. 1. u. 5. C. 27 q. 2.

² Conjux vocatur a prima fide desponsationis, quam concubitu non cognoverat Joseph, nec fuerat cogniturus, nec perierat nec mendax manserat conjugis appellatio, ubi nec fuerat, nec futura erat ulla carnis commistio. De nupt. et concup. lib. I. c. 11. Vgl. c. 9. C. 27. q. 2.

³ Hoc enim exemplo (Josephi et Mariae) magnifice insinuat fidelibus conjugatis, etiam servata pari consensu continentia, posse permanere vocarique conjugium. De consens. evangelist. l. II. c. 1. Edit. Venet. 1734. Tom. III. pars. II. p. 27.

⁴ Conjuges verius appellantur a prima fide desponsationis, quamvis adhuc ignoretur inter eos conjugal concubitus. Etymolog. lib. IX. c. 7. Vgl. c. 6. C. 27. q. 2.

⁵ Ad consult. Bulgar. Sufficiat secundum leges solus eorum consensus, de quorum conjunctionibus agitur. Qui consensus, si in nuptiis solus forte defuerit, caetera omnia etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur. c. 2. C. 27. q. 2.

zugeschriebenen Entscheidung c. 15. C. 27. q. 2 darf sich das Weib, das bereits verlobt oder schon getraut ist, niemals mit dem Bruder oder einem andern Blutsverwandten ehelich verbinden, selbst wenn die erste Verbindung, ohne daß eine fleischliche Vermischung erfolgt wäre, durch den Tod oder aus einem andern Grunde aufgelöst wurde. Papst Alexander III. (1159—81) erklärt wiederholt, daß auch die nicht konsummierte Ehe eine wahre Ehe sei.¹

Diese und andere Zeugnisse über den Wesenscharakter der nicht konsummierten Ehe gründen sich auf die richtige Anschauung, daß beim Ehekongrakte eine *traditio corporum* stattfindet, so daß der Mann Gewalt erlangt über den Leib des Weibes und das Weib über den Leib des Mannes 1. Cor. VII, 14. Die Konsummation durch die *copula carnalis* gehört nicht zum Wesen, weil die Gatten auf dieselbe verzichten können. Trotzdem aber bleiben sie infolge des Kongraktes »Zwei in einem Fleische« und ihre Ehe ein Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche. Das Verhältnis zwischen Mann und Weib und Christus und seiner Kirche, wie es der Apostel im Epheserbriefe K. 5 darstellt, ist auch auf Eheleute, die mit gegenseitiger Übereinstimmung enthaltsam leben und die Ehe niemals konsummieren, anwendbar. Der Mann ist das Haupt des Weibes, wie Christus das Haupt der Kirche (V. 23); wie die Kirche untergeben ist Christo, so auch das Weib dem Manne (V. 24); der Mann liebt das Weib, wie Christus die Kirche (V. 25). Man stelle sich die durch übernatürliche Empfängnis erfolgte Vereinigung Christi mit dem Menschengeschlechte in der Inkarnation, die eine bleibende, auch nach seiner Himmelfahrt fortdauernde ist (Matth. XXVIII, 20), und die sich im eucharistischen Mahle in realer, geheimnisvoller Weise wiederholt (Joh. VI, 57), doch nicht so materiell vor, daß man sie auf den Akt der Inkarnation einschränken und bloß die konsummierte und nicht auch die nicht konsummierte Ehe als ein Abbild derselben betrachten wolle. Die Zeugung ist seit dem Sündenfalle

¹ Si qui vir et mulier pari consensu contraxerint matrimonium, et vir ea incognita, aliam duxerit uxorem et eam cognoverit, cogendus est secundum dimittere et ad primam redire. Act. Conc. Harduin. Tom. II. pars II. p. 1735. c. 17 cf. p. 1732. c. 8.

kein reines, vollkommenes Werk mehr,¹ darum der jungfräuliche Stand vorzüglicher als der eheliche (1. Cor. VII, 25—28, 32—34), da im selben nach Greves eigenen Worten »eine gewisse Auswanderung liegt aus dieser gegenwärtigen Welt und eine Annäherung an die zukünftige, wo kein Freien und Freienlassen mehr ist, indem die menschliche Natur in diesem Punkte der Engelnatur gleich werden wird.«²

Die Deutung der Ehe als Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche nicht bloß bei der Menschwerdung, sondern auch nach der Himmelfahrt findet sich schon bei den Vätern. Aus der patristischen Zeit führen wir folgende Erklärungen von Ephes. V, 32: »Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in ecclesia« an:

Tertullian interpretiert die Worte: »Es werden zwei in einem Fleische sein« auf die Kirche und auf Christus, nach der geistigen Hochzeit der Kirche und Christi, denn ein Christus ist und eine Kirche (De exhort. cast. c. 5. — De monog. c. 5. — De jejun. c. 3). Nach den Pseudokommentaren des Hieronymus ist die Ehe besser als Schändung, die Kontinenz in der Ehe aber dem Umgange vorzuziehen. Das große Geheimnis in Christus und in der Kirche erklärt der Kirchenvater von der geistigen Liebe im Christentume. Chrysostomus nennt die Ehe ein Geheimnis der Kirche, ein Abbild der Gegenwart Christi. Seine Erklärung ist von Theodoret und den spätern Griechen festgehalten worden. Die innige Verbindung in der Ehe zeige sich in der Frucht der Ehe, aber das Gesetz der Ehe gelte auch für die geistige Hochzeit. Augustin deutet die Worte Eph. V. 31: »Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und es werden Zwei ein Fleisch sein« mystisch von Christus und seiner Kirche. Wie Eva aus der Seite des schlafenden Adam gebildet worden ist, so ist die Kirche bei der Durchbohrung der

¹ Aug. c. Julian. l. V. c. 16. Sed in corpore vitae illius, ubi homo, nisi peccasset, non erat moriturus, alius procul dubio status fuit, unde aut nulla ibi, aut talis, qualis nunc est, libido non fuit, qua caro contra spiritum concupisceret, ut ei necessario esset aut subjugari aut reluctari; quorum alterum honestati, alterum paci beatitudinis illius convenire non posset. Opp. Tom. X. pars II. p. 1207. Edit. Venet.

² Greve, Ehescheidung . . . S. 87.

Seite des schlafenden Heilandes aus der Seitenwunde hervorgegangen (Ennarr. in ps. 138, 2). Das Verlassen der Mutter bezieht er auf das Verlassen der jüdischen Synagoge, aus welcher Jesus dem Fleische nach geboren war. Er verließ die Synagoge und hing der Kirche an, die er sich aus allen Völkern sammelte (In Joan. tract. 9. n. 10). Die Ehe, universell betrachtet, ist ein Bild der ewigen Vereinigung aller Verklärten mit Christus nach der Parusie.¹ Nach all' dem erscheint das magnum sacramentum Ephes. V, 32 bei der buchstäblichen Fassung von: erunt duo in carne una V. 31 unmotiviert und vollends bei der Beziehung der una caro auf die Kopula als ungehörig.²

Diesem Begriffe von der nicht konsummierten Ehe scheinen indessen einzelne Aussprüche der Väter und Entscheidungen der Päpste zu widersprechen. Roedenbeck verweist besonders auf c. 5 extra (I, 21) — c. 7 extra (III, 32) — c. 16—19. 21. 25. C. 27. q. 2, sowie die Ausführungen Gratians zu cc. 28. 29. 39. C. 27. q. 2 und auf die Thatsache, »dafs die Lösung der nicht carnaliter vollzogenen Ehe in der katholischen Kirche als zulässig betrachtet wurde und wird, wenn der eine Teil ein feierliches Klostersgelübde ablegt, oder wenn der Papst auf Anrufen des einen Teiles oder beider Teile dieselbe dispensando aufhob«.³

Allerdings erklärt Innocenz III. nach c. 5 extra (I, 21) auf Ephes. V, 31. 32 sich berufend: »Profecto conjugium illud, quod non est commixtione corporum consummatum, non pertinet ad illud conjugium designandum, quod inter Christum et ecclesiam per incarnationis mysterium est contractum . . .«, will aber damit nach dem Zusammenhange nur zeigen, dafs derjenige, der eine zweite Ehe geschlossen und konsummiert oder eine von ihrem Manne bereits erkannte Witwe geheiratet und sie ebenfalls erkannt hat, zum Priestertume nicht befördert werden darf, weil nur die mit einer Frau konsummierte Ehe der Idee des Priestertums

¹ De bono conjug. c. 21: Sacramentum nuptiarum singularum nostri temporis significat unitatem omnium nostrum subjectam Deo futuram in una coelesti civitate. Opp. Tom. VI. p. 332. Edit. Venet. 1731.

² Vgl. Schanz, Die Lehre von den hl. Sakramenten. S. 721—726. Freiburg 1893.

³ Die Ehe in Beziehung auf Ehescheidung . . . SS. 22. 23. 50—54. 58.

entspricht.¹ Hat er dagegen die zweite Ehe nicht konsummiert oder eine von ihrem Manne erkannte Witwe geheiratet, aber nicht erkannt, so soll ihm die Aufnahme ins Priestertum nicht verweigert werden, weil weder er, noch das Weib das Fleisch unter mehrere geteilt hat. Innocenz sagt also nicht, daß die nicht konsummierte Ehe kein Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche sei, sondern daß durch die Nichtkonsummation der zweiten Ehe der ersten bereits konsummierten die zur Einverleibung in das Priestertum erforderliche symbolische Bedeutung gewahrt bleibe.

Der dem hl. Augustin zugeschriebene c. 16. C. 27. q. 2: »Non est dubium illam mulierem non pertinere ad matrimonium, cum qua commistio sexus non dicitur fuisse« wurde in den Schriften des Kirchenvaters nicht gefunden, und das Papst Nikolaus I. zugeeignete Dekret c. 17. C. 27. q. 2: »Cum societas nuptiarum ita a principio sit instituta, ut praeter commistionem sexuum non habeant in se nuptiae conjunctionis Christi et ecclesiae sacramentum, non dubium est, illam mulierem non pertinere ad matrimonium, cum qua commistio sexus non dicitur fuisse« lautet in einigen Handschriften und Ausgaben verschieden: »Cum societas nuptiarum . . . ut praeter conjunctionem sexuum haberet in se Christi et ecclesiae sacramentum« . . . Es könnte übrigens an beiden Stellen die durch den Ehekontrakt erfolgte traditio corporum, die die copula carnalis in fieri einschließt, gemeint sein. Ohne Kontrakt bewirkt auch die copula keine Ehe (c. 2. C. 27. q. 2).

Daß nach c. 18. C. 27. q. 2 »die Eheleute nur auf der natürlichen Basis, d. i. durch Beilager zu einem Fleische werden können« (Roedenb. S. 22), ist im Kanon nicht enthalten, der von zwei Verlobten spricht, von denen die Braut vor der Hochzeit starb (antequam ad nuptias perveniret), also bevor die traditio corporum desponsatione de praesenti erfolgte. Indem nun Papst Benedikt dem Bräutigam die Erlaubnis erteilt, die Schwester der verstorbenen Braut zu heiraten, konnte er auf Genes. II, 24 hinweisend ganz wohl bemerken: »Quibus verbis innotuit (Adam)

¹ Vgl. August. De bon. conjug. c. 21: Non absurde visum est, eum, qui excessit uxorum numerum singularem, non peccatum aliquod commisisse, sed normam quandam sacramenti amisisse, non ad vitae bonae meritum, sed ad ordinationis ecclesiasticae signaculum necessariam. Opp. Tom. VI. p. 332. Edit. Venet. 1741.

non aliter virum et mulierem posse fieri unam carnem, nisi carnali copula sibi cohaerent«.

Wenn zum Wesen der Ehe jedenfalls der Ehekontrakt gefordert wird, durch welchen die Brautleute wechselseitig Gewalt erlangen über den Leib (1. Cor. VII, 4), so entsteht die Frage, ob die Ehe zwischen Joseph und Maria eine wahre Ehe war, da Maria Jungfrauschaft gelobt hatte und darum dem Engel, der ihr die Empfängnis und die Geburt eines Sohnes verkündete, mit dem: »Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco« antwortete. Wohl erlangen die Brautleute durch den Kontrakt das Recht, die Konsummation der Ehe zu fordern, und nehmen die Pflicht auf sich, sie zu leisten, wenn sie gefordert wird. Nach der allgemeinen Annahme der Theologen aber wufste es die auserwählte Jungfrau aus göttlicher Offenbarung, daß Joseph sie nicht fordern werde, darum konnte sie ihm beim Ehekontrakte das Recht einräumen über ihren Leib. Daß sie überhaupt eine Ehe schloß, war in der göttlichen Vorsehung gelegen. Einerseits forderte es ihre Ehre und die Ehre ihres göttlichen Sohnes, daß sie als Vermählte Mutter wurde, weil man sie sonst für eine Unzüchtige gehalten hätte, wodurch der Glaube an die göttliche Würde Jesu auch bei den Bessergesinnten erschwert worden wäre; anderseits ziemte es sich nicht, daß sie ihren Leib, der die Wohnung des Allerheiligsten werden sollte, der sinnlichen Begierde und Lust, die eine Folge der Sünde ist, hingegeben hätte und daß der Sohn Gottes auf diese unvollkommene Weise empfangen worden wäre.

Nach dem hl. Thomas S. theol. 3 p. qu. 29. a. 2 (in cp.) hat die seligste Jungfrau ihrem Verwandten Joseph ihre Hand gereicht als Erbtochter aus Gehorsam gegen das Gesetz und wohl auch, damit er ihr Stab, ihre Stütze, ihr Führer sei auf der Wandschaft durchs Leben. Das eheliche Band hatte sie also geschlossen, wollte aber mit Zustimmung Josephs, wofern es Gott wohlgefällig wäre, Jungfrau bleiben. Daß sie diese Zustimmung erhalten und den göttlichen Willen erkannt hat, geht aus den Worten, die sie dem Engel erwidert, hervor: »Wie soll das geschehen, da einen Mann ich nicht erkenne« . . . Luc. I, 34.

Den Ausführungen Gratians zu c. 29. C. 27. q. 2, nach denen Joseph und Maria keine Eheleute waren: »Joseph non cognovit eam. Unde apparet eos non fuisse conjuges« (Roedenbeck S. 23),

stimmen wir nicht bei. Schon Augustin nennt ihre Verbindung ein *fidele conjugium* und führt als dreifaches Gut derselben: »proles, fides, sacramentum« an. Nur die fleischliche Vermischung fand nicht statt, weil sie ohne sinnliche Begierde, die eine Folge der Sünde ist, und durch die Christus nicht empfangen werden wollte, nicht stattfinden konnte (c. 9 und 10. C. 27. q. 2). Nach dem Papst Nikolaus I. zugeschriebenen Dekretale c. 3. C. 27. q. 2 sind Joseph und Maria dadurch Ehegatten geworden, daß sie das gemeinsame Leben erwählten und in den unzertrennlichen Lebensverkehr einwilligten: »Consensus cohabitandi et individuum vitae consuetudinem retinendi interveniens eos conjuges fecit«. Zweck der Ehe ist nicht bloß die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes (Gen. I, 28), sondern auch die wechselseitige Unterstützung und Hilfeleistung (Gen. II, 18) und seit dem Sündenfalle die Milderung und Regelung der ungeordneten sinnlichen Begierden. Wenn aber ein Ehegatte ohne eheliche Beiwohnung die Begierden regeln kann, ist er zur *copula carnalis* nicht verpflichtet, wenn sie der andere Teil nicht fordert. Daß deswegen die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes Eintrag erleide, ist nicht zu besorgen, indem nur wenige das Wort des Apostels fassen: »Ich sage den Unverheirateten und den Witwen: Es ist ihnen gut, wenn sie so bleiben, wie auch ich« (1. Cor. VII, 8), und der Erdkreis ohnehin genug bevölkert ist.¹

Ist nun auch die nicht konsummierte Ehe eine wahre Ehe, so ist sie unauflöslich. Wie kommt es aber, daß solche Ehen durch den Eintritt des einen Teiles in den Ordensstand und auch ohne denselben durch päpstliche Dispens gelöst wurden? (Roedenbeck S. 52. 58.) Der Thatbestand läßt sich nicht leugnen. Thekla verließ ihren Bräutigam und trat in den Ordensstand;² Georgia, deren Verehelichung schon bevorstand, flüchtete sich in die Kirche und verlangte das Ordensgewand.³ Nicht bloß den Verlobten,

¹ Rupert. Tuit. in genes. l. II. c. 35: Sed jam dudum spinis et tribulis generis nostri plenus orbis tali studio (propag. gen. human.) non indiget. Opp. Tom. II. p. 38. Edit. Venet. 1748.

² Ambros. de virgin. c. 3: Thecla doceat immolari, quae copulam fugiens nuptialem et sponsi furore damnata, naturam etiam bestiarum virginitatis veneratione mutavit. cf. Epiph. haer. 78, 16.

³ Gregor. I. Dial. 3, 14.

die man nach dem alten Recht nicht selten wie Verehelichte betrachtete, war auch wider den Willen des andern Teiles der Eintritt in den Orden gestattet, sondern auch denen, die bereits den Ehekontrakt geschlossen, die Ehe aber noch nicht konsummiert hatten.¹ Das Konzilium von Trient spricht den Bann über diejenigen aus, der behaupten würde, daß das *matrimonium ratum non consummatum* durch die feierlichen Ordensgelübde nicht aufgelöst werde. (Sess. 24. c. 6.) Und nicht bloß beim Eintritte des einen Teiles in einen kirchlich approbierten Orden wurde vom Bande der nicht konsummierten Ehe dispensiert, sondern auch aus andern besonders wichtigen Gründen. So haben Martin V., Eugen IV., Paul III., Pius IV. in gewissen Fällen solche Ehen gelöst.² Tournelly meint zwar, daß aus einzelnen Handlungen kein Recht folge und diese Dispensationen sehr zweifelhafter Natur seien, und führt Alexander III., Innocenz III. und Nikolaus I. als Zeugen dafür an, daß das *matrimonium ratum non consummatum* nur durch die feierlichen Ordensgelübde aufgelöst werde,³ seine Argumente sind jedoch nicht entscheidend.⁴ Auf dem Konzil zu Trient verteidigten verschiedene Väter mit den Kanonisten dieses Dispensationsrecht des Papstes. Auch Pius VII., Gregor XVI., Pius IX. haben dispensiert.⁵ Als äußerer Grund der Auflösbarkeit der nicht konsummierten Ehe durch die Ordensgelübde und päpstliche Dispens in wichtigen Fällen kann nur das positive göttliche Recht bezeichnet werden, welches sich durch fortlaufende Tradition der vom hl. Geiste geleiteten Kirche von den Aposteln her vererbt hat.⁶ Da aber die Kirche von einem göttlichen Rechte nicht dispensieren kann, so ist jenes Dispensationsrecht der Päpste in dem Sinne zu verstehen, daß sie vermöge ihrer obersten Gewalt die Bedingungen feststellen, unter welchen das göttliche Recht wirksam ist. Wenn sie das bei den Ordensgelübden und in andern besonders wichtigen Fällen thun, so sind das Ausnahms-

¹ c. 2. extra (III, 32). Verum post consensum legitimum de praesenti, licitum est alteri, altero etiam repugnante, eligere monasterium . . . dummodo carnalis commistio non intervenerit . . . (Alexander III.).

² Perrone, De matrim. christ. Tom. III. pp. 508. 509.

³ Praelect. theol. Tom. XI. De matrim. p. 179. Edit. Paris. 1765.

⁴ Vgl. Perrone, l. c. pp. 512—532.

⁵ Schanz, Sakramentenlehre. S. 711 Anmerk. 3.

⁶ Vgl. Perrone, l. c. pp. 481. 512 ff.

fälle, welche die Regel von der Unauflösbarkeit der Ehe nicht aufheben, sondern bestätigen.

Als innerer Grund der Dispensation kann bezeichnet werden das Freisein von jenen Verpflichtungen, die die Konsummation der Ehe nach sich zieht, die Erhabenheit des Ordensstandes über den Ehestand und die grössere Ähnlichkeit der nicht konsummierten Ehe mit dem Verhältnisse der beiden Geschlechter im Zustande der Verklärung, wo man nicht mehr ehelichen, sondern den Engeln Gottes ähnlich sein wird (Matth. XXII, 30), — eine Auffassung, die sich mit der der Scholastiker, nach welcher nur die konsummierte Ehe, analog der Verbindung Christi mit der Kirche durch die Inkarnation, ganz unlöslich sei, die nicht konsummierte aber, analog der bloß geistigen Verbindung Christi mit der Gemeinde, löslich,¹ vereinigen läßt.

Ist die nicht konsummierte Ehe eine wahre Ehe, so ist sie auch ein Sakrament. Daß in der Epheserstelle V, 28—32, auf die die katholische Kirche die Lehre von der Sakramentseigenschaft gründet (catech. Rom. lib. II. c. 8. q. 16), der Apostel lediglich die konsummierte Ehe als ein Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche durch die Inkarnation bezeichne,² müssen wir in Abrede stellen. Paulus handelt in dem angeführten Abschnitte nicht von der Inkarnation Christi, sondern von der christlichen Ehe, die er als ein Sinnbild der Verbindung Christi mit der Kirche hinstellt. Diese symbolische Bedeutung kommt der Ehe als Stand zu (*in facto esse*), der Ehekontrakt aber (*matrimonium in fieri*) bewirkt den Stand. Durch den Kontrakt wird der Stand gesetzt. Darum liegt die symbolische Bedeutung, das *sacramentum*, schon im Kontrakte, bevor die Konsummation der Ehe erfolgt. Von Anfang an war die Ehe nach göttlichem Ratsschlusse dazu bestimmt, ein Vorbild der Vereinigung Christi mit der Kirche zu sein, was die Väter in den Kommentaren zu Gen. K. 1—2 zu bemerken nicht ermangeln. Unter Christen sinnbildet aber die Ehe die Vereinigung Christi als schon vollbracht.³ Die Ehe ist nach der Lehre des hl. Paulus (Ephes. V, 22—29) das

¹ Vgl. Petr. Lomb. Sent. 1. IV. dist. 26. c. 6. 7.

² Roedenbeck, ebendas. S. 58. Vgl. Greve, Ehescheidung . . . S. 198. Anmerkung.

³ Conc. Trid. Sess. 24. De matrim. in princ. et c. 1.

Zeichen der gnadenreichen Verbindung Christi mit der Kirche. Infolge dieser Beziehung zu Christus und der Kirche legt sie besondere Pflichten auf, Obliegenheiten übernatürlicher Ordnung. Mithin muß die Ehe eine gnadenreiche, den Ehegatten zu diesen übernatürlichen Obliegenheiten befähigende Verbindung sein, ein gnadenreiches Zeichen.

Das Sakrament ist also mit dem Ehekontrakte verbunden und nicht abhängig von der nachfolgenden Konsummation, auf welche Eheleute auch Verzicht leisten können. Wenn einzelne Väter und Theologen nicht bloß das *consortium vitae* im allgemeinen, sondern speziell in der *copula carnalis* stark betonten,¹ so thaten sie es aus polemischen Zwecken, indem sie die Monogamie und die Unauflöslichkeit zu verteidigen hatten. Andererseits darf die Unauflösbarkeit nicht aus der Sakramentalität abgeleitet werden, sondern aus der ursprünglichen göttlichen Einrichtung. Das Tridentinum (Sess. 24 in init.) findet die Unlösbarkeit schon Gen. II, 23 ff. ausgesprochen, lehrt aber, daß erst Christus die Gnade, welche die natürliche Liebe vollende, die unauflösliche Einheit bestärke und die Gatten heilige, durch sein Leiden uns verdient hat.² In diesem Sinne heißt es im Catechismus Romanus lib. II, c. 8. q. 11: »Quamvis matrimonio, quatenus naturae est officium, conveniat, ut dissolvi non possit, tamen id maxime fit, quatenus est sacramentum«. Damit steht q. 25: »Tertium bonum sacramentum appellatur, vinculum scilicet matrimonii, quod nunquam dissolvi potest . . . Si enim matrimonium, ut sacramentum est, Christi conjunctionem cum Ecclesia signat: necesse est, ut Christus se ab ecclesia nunquam disjungit, ita uxorem a viro, quod ad matrimonii vinculum attinet, separari non posse« . . . in keinem Widerspruche, wie Roedenbeck meint (S. 58). Die Ehe, die vermöge göttlicher Institution von Anfang an unlösbar und deren Lösbarkeit im Alten Bunde nur wegen der Herzenshärte der Menschen geduldet war, wurde durch Christus zur ursprünglichen Würde zurückgeführt und deren Wahrung durch die Gnade möglich gemacht.

¹ Roedenbeck, SS. 23. 49. 50.

² Vgl. Müllendorf, Über das Sakrament der Ehe. Innsbrucker Zeitschrift v. J. 1878. SS. 633—649. — Schanz, Die Lehre von den hl. Sakramenten. S. 725 ff.

Ist die Konsummation der Ehe nicht wesentlich, so wird auch durch den Ehebruch das Wesen nicht zerstört, die Ehe nicht aufgelöst.¹ Der Ehebruch ist zwar eine Verletzung des Kontraktes und ein Treubruch, wodurch aber das Eheband eben so wenig gelöst wird, als das Gott gemachte Gelübde durch Übertretung desselben. Darum anerkennen auch akatholische Theologen, daß der Ehebruch keine Auflösung der Ehe ist.² Wenn sie aber statt dessen die Auflösung der Ehe als einen Akt der göttlichen Strafgerechtigkeit bezeichnen, den der Mensch in Gottes Namen und an Gottes Statt am Schuldigen vollzieht, so berücksichtigen sie nicht, daß die Sünde nicht ein Mittel sein kann, den freiwillig geschlossenen, von Gott besiegelten Bund wieder aufzulösen. Dadurch hätte der göttliche Gesetzgeber unzufriedenen Eheleuten die Vollmacht erteilt, sich durch die Sünde den Weg zu neuen, erwünschteren Verbindungen zu bahnen, und auf den Ehebruch eine Prämie gesetzt. Anders gestaltet sich die Sache, wenn wegen Ehebruchs zwar die Trennung von der äußern Lebensgemeinschaft, aber keine Wiederheirat gestattet ist. Da-

¹ Vgl. dagegen Olshausen, Komm. zu 1. Cor. VII. 10. 11. Königsberg 1840. S. 605: »Er (Paulus) thut des Ehebruchs als gültigen Scheidungsgrundes keine Erwähnung, weil dieser die Scheidung selbst ist.« — Roedenbeck, Die Ehe . . . S. 61: »Der Ehebrecher zerstört und alteriert das leibliche Band, das ihn dem andern Ehegatten verknüpft, die Einheit des Leibes und die Basis der Ehe . . . Eine solche Versündigung bricht und löst die Ehe.«

² Huschke, Was lehrt Gottes Wort über die Ehescheidung? Leipzig und Dresden 1860. S. 41: »Der Ehebruch ist nicht selbst eine Aufhebung der Ehe, sondern ein gerechter Grund zur Aufhebung, und die Scheidung ein Akt göttlicher Strafgerechtigkeit . . .«

A. Harlefs, Ehescheidungsfrage. Stuttgart 1861. S. 17. 18: »Daß der Ehebruch faktische Lösung, d. h. Scheidung, Aufhebung der Ehe sei, ist weder hier (Matth. V, 32. XIX, 9), noch irgendwo in der Schrift Neuen oder Alten Bundes gesagt . . . Der Frevel an Recht und Pflicht hebt nicht Recht und Pflicht auf.«

Greve, Ehescheidung nach der Lehre des N. T. Leipzig 1873. S. 133: »Ehebruch ist nicht die Lösung der Ehe, sondern der erlaubte Grund zur Lösung.«

Kornmann, Korreferat über Ehescheidung. Breslau 1874. S. 110: »Die *πορνεία*, innerhalb der Ehe begangen, ist Ehebruch, die Ehe aber durch sie eine bereits gebrochene. Man kann zwar nicht sagen, daß, weil die Ehe bereits gebrochen sei, die Scheidung an ihr nichts mehr zu brechen habe und darum in keinem Sinne ein Ehebruch sei. Sie ist es auch dann noch im Sinne der göttlichen Stiftung und des Rechtes Gottes an der Ehe.«

durch wird dem treubruchigen Teile eine Strafe auferlegt, dem beleidigten aber, dem es leichter ist, ohne Eheweib zu leben, als ein untreues neben sich zu dulden, eine Genugthuung geleistet. Die Gabe der Enthaltbarkeit wird ihm gegeben werden, wenn er darum bittet und die Gnadenmittel der Kirche gebraucht. Kann er nicht enthaltsam leben, so kann er die Entlassene wieder aufnehmen, was nach dem »Pastor« des Hermas l. II. mand. IV. im Falle der Besserung wenigstens einmal geschehen soll.

Dafs nach Schrift und Tradition wegen Ehebruchs eine völlige Auflösung des Ehebandes, die zur Neuheirat berechtigt, nicht wohl zulässig sei, erkannten auch akatholische Erklärer. Friedrich Keil schreibt im Kommentar zum Matthäusevangelium: »Durch die *πορνεία* wird zwar das nach göttlicher Ordnung unauflösliche Band der Ehe zerrissen, aber die Ehe vor Gott nicht derart gelöst, dafs die Geschiedenen ohne Übertretung der göttlichen Ordnung neue Ehen eingehen könnten. In K. XIX, 6 erklärt der Herr ausdrücklich: Quod Deus conjunxit, homo non separet. Nur der Tod kann das Eheband lösen. So lange der Mann lebt, der sein Weib wegen Hurerei entlassen hat, macht nicht nur das Weib, sondern auch der Mann sich vor Gott des Ehebruches schuldig, wenn sie andere Ehen schliessen«.¹

Beachtenswert ist besonders die Auseinandersetzung Holtzmanns zum 1. Corintherbriefe VII, 39: »Bezüglich der Ehescheidung ist Paulus zugleich Zeuge über den betreffenden Ausspruch Jesu. Dessen Überlieferung läfst sich logisch so gruppieren:

α) Keine Scheidung Marc. X, 9. = 1. Cor. VII, 10. 11. 27. 39. Rom. VII, 2 ff.

β) Wer also eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe. Luc. XVI, 18. Matth. V, 32. XIX, 9. = 1. Cor. VII, 11.

γ) Wer seine Frau entläfst, bringt sie auf Grund von Deut. XXIV, 2 in die Lage, dafs ein anderer sie heiratet und dadurch ihre Ehe bricht. Matth. V, 32.

δ) Ebenso bricht derjenige seine erste Ehe, welcher seine Frau entläfst und eine andere heiratet. Marc. X, 12. Luc. XVI, 18. Matth. XIX, 9.

¹ Komm. zu Matth. Leipzig 1877. S. 167.

ε) Desgleichen die Frau, die ihren Mann entläßt und einen andern heiratet. Marc. X, 12, eine mit dem römischen Rechte sich berührende Auffassung der Selbständigkeit der Frau.

ζ) Durch *πορνεία, μοιχεία* der Frau wird α—δ aufgehoben: Matth. V, 32. XIX, 9.

Das Letzte soll nun nach fast allgemeiner Annahme selbstverständlich und deshalb in allem frühern implicite enthalten sein. . . . Doch Jesus hat in aller Idealität die Ehescheidung gänzlich verworfen . . . Paulus bezeugt das treuer als die Evangelien. Eine von Jesus aufgestellte und den konkreten Verhältnissen so bequeme Ausnahme, wie ζ, wäre sicher nicht bloß bei Matthäus erhalten.«¹

Schluss.

Da nun das unfehlbare Lehramt der Kirche, die hl. Väter, fast sämtliche katholische, auch einige akatholische Ausleger die Unauflösbarkeit der christlichen Ehe im göttlichen Offenbarungsinhalte der Schrift ausgesprochen finden und darum die Auflösbarkeit mit dem Geiste des Christentums für unvereinbar halten, ist es gewiß bedauerlich, daß jüngst im Reiche Stephans des Heiligen trotz des Widerstandes hoher geistlicher und weltlicher Würdenträger die obligatorische Civilehe, die als auflösbar gilt, vom Unter- und Oberhause angenommen und damit ein Treubruch an den überlieferten Satzungen der Vorfahren begangen wurde. Vergebens hat der Fürstprimas von Ungarn, Kardinal Vassari, es feierlich ausgesprochen, »daß die Gesetzwerdung der Vorlage ebenso verhängnisvoll für das Vaterland, als gravaminös für die Kirche werden könne«. Vergebens wies Kardinal Schlauch darauf hin, daß die Institution der Ehe, gleichwie sie den Staatenbildungen vorhergegangen war, auch inmitten der Evolutionen der Rechts- und Staatstheorien stets ein »institutum sui generis«, »Juris divini et humani communicatio« geblieben sei, — daß man die Ehe von jenem Piedestal hinabstürzen wolle, auf welches

¹ Holtzmanns Hand-Komm. zum N. T. 2. Bd. 1. Abt.: »Die Briefe an die Thessalonicher und Corinther«. S. 108. Bearbeitet von Schmiedel. Freiburg i. B. 1891.

das Christentum dieselbe gestellt habe, — und die Kirche, welche sich das in der Ehe verborgene moral-religiöse Princip vindiziere, vom Staate losreißen möchte.

Ohne Erfolg blieben auch die Vorstellungen des Patriarchen Georg Brankovic, als Vertreters der griechisch-orientalischen serbischen Kirchen in den Ländern der ungarischen Krone. »Auch nach den Satzungen dieser Kirchen werde die Ehe unter Berufung auf Gott durch die Diener der Kirche geschlossen, beziehungsweise mit einem sakramentalen Charakter bekleidet, darum könne nach christlichen Begriffen eine Ehe im Wege der civilen Schließung nicht zustande kommen. Es könne von Glaubensfreiheit keine Rede mehr sein, wenn ein Anhänger der römisch-katholischen oder der griechisch-orientalischen Kirche in dem wichtigen Momente der Eheschließung genötiget werde, in einer von der Kirche nicht anerkannten Form, unter einem Gewissenszwang, seinen Bund zu schließen. Es könne von Religionsfreiheit nicht die Rede sein, wenn der Staat einen guten Christen zur Schließung einer civilen Ehe zwingt, welche seinem Glauben und seiner Überzeugung nach die Ehe entweiht und die kirchliche Handlung, welche nach der Lehre der Kirche die Ehe zu einem Sakrament erhebt, zum Accessorium der Civilehe herabwürdigt.«

Von den weltlichen Würdenträgern redeten gegen die Gesetzesvorlage die Grafen: Apponyi, Szapary, Batthyani, Szesen u. a. Graf Batthyani hob hervor, daß die obligatorische Civilehe die Religiösität lockere und die Irreligiösität den Socialismus fördere. Graf Anton Szesen wies auf die unglücklichen Kinder hin, die durch Annulierung von Ehen gezwungen würden, ihre Mutter nicht mehr zu kennen, die Begegnung mit ihr zu vermeiden oder den Vater allein zu Hause zu sehen, abgesondert von all' dem, was für sie die Familie bildet. Graf Ladislaus Szapary betonte es, daß die Regierung, wenn man ihr heute die religiös-ethische Basis der Rechtsinstitutionen überlasse, morgen auch andere hundertjährige Institutionen zertrümmern werde. Wenn die jetzige Kirchenpolitik triumphieren würde, so müßten viele Autoritäten, welche Jahrhunderte lang die Säulen der Krone und der öffentlichen Ordnung bildeten, und damit auch der religiöse Nimbus geschwächt werden, der die Krone umgeben und die Völker der Stephanskronen verbunden habe. Sei aber das eingetreten, dann werden

die von den radikalsten Elementen schon jetzt verkündeten Bestrebungen wirklich gefährlich werden, nur werden sie noch vielleicht mit republikanischen Bestrebungen gewürzt sein.¹

Kardinal Joseph M. Graniello, einer der tüchtigsten Theologen und Kanonisten, veröffentlichte in Sachen der ungarischen Civilehe noch vor der Entscheidung eine Schrift, betitelt: »De lege civili matrimoniali pro Hungariae regno rogata mense decembri anni 1893. Specimen generalis catholici iudicii.«² Darin sind im ersten Artikel die Urteile und Aussprüche der römischen Kirche über die Civilehe gesammelt. Nach den angeführten Dokumenten der Päpste Pius VI., Pius VII., Leo XII., Pius VIII., Gregor XVI., Leo XIII. werden unter anderm als Irrtümer bezeichnet und verworfen: Die Ehe als blofs bürgerliche Institution, — das die Auflösbarkeit der Ehe statuierende Gesetz, — die Scheidung des Ehevertrages vom Sakramente, — die Aufstellung von trennenden Ehehindernissen ohne Berücksichtigung der kirchlichen Ehehindernisse, — Gültigkeit der blofs vor der Civilbehörde geschlossenen Ehe . . . Im zweiten Artikel folgen die Zeugnisse der Bischöfe von Italien, Frankreich, Belgien, Österreich, Deutschland, Holland, England, Irland, Nordamerika, Neu-Granada, die gegen die Civilehe und für das katholische Dogma sprechen. Der dritte Artikel enthält einige Deduktionen, deren Hauptinhalt ist, dafs das System der Civilehe nicht vereinbar sei mit der Irrtumslosigkeit und Heiligkeit der Kirche.

Außerdem edierte Graniello eine kürzere Abhandlung (*disquisitio*), in der er nachzuweisen sucht, dafs die Gesetzgeber verpflichtet seien, im Parlamente zu erscheinen und gegen die Civilehe zu stimmen.³

Allein alle Bemühungen von seiten geistlicher und weltlicher Würdenträger vermochten das Attentat auf den 1000jährigen Charakter Ungarns nicht aufzuhalten. Der Gesetzesentwurf über die Civilehe wurde am Tage des hl. Aloysius (21. Juni) im

¹ Vgl. »Österr. Vaterland« 1894 vom 10., 11., 19. und 21. Mai, 21., 23. Juni.

² Romae 1894, apud Spithöver. pp. 1—43.

³ De obligatione Legumlatorum Hungariae sua praesentia et suffragio repudiandi legem matrimonialem rogatam mense decembri anni 1893. Romae 1894, apud Spithöver, pp. 1—13.

Magnatenhause mit 128 gegen 124 Stimmen angenommen und darauf zur Specialdebatte geschritten. —

Nachdem Kardinal Wolsey, der durch seine Dienstfertigkeit gegen Heinrich VIII. in dessen Ehescheidungssache das englische Schisma vielfach mitverschuldet hatte, zum Danke dafür von seinem königlichen Gebieter in den Tower geworfen wurde, sprach er im Sterben zum Lieutenant des Towers: »Hätte ich nur Gott so fleißig gedient, wie ich dem Könige gedient habe, er würde mich mit meinen grauen Haaren nicht verlassen haben. Aber das ist der gerechte Lohn dafür, daß ich bei meinen Mühen und bei meinem Nachsinnen nicht meinen Dienst gegen Gott, sondern nur meine Pflicht gegen den Fürsten im Auge hatte.«¹

Möge jener Wolseysche Ausspruch sich nicht in Ungarn in der Variation wiederholen, daß die Sieger der beiden Häuser zu spät ausrufen: »Hätten wir doch Gott mehr gedient als dem angeblichen Willen der Nation und kein Unrecht verübt an den heiligsten Gütern und der Wohlfahrt des Volkes«.

Mit dem Wunsche, daß Gott die Schicksale des marianischen Königreiches zum Besten leiten möge, beenden wir unsere Arbeit. Wir haben sie im redlichen Eifer zu vollbringen gesucht und werden uns hinreichend belohnt sehen, wenn sie etwas beitragen wird zur Klärung der Ansichten, zur Wohlfahrt der Christenheit und zur Ehre Gottes.

U. J. O. G. D.

¹ »Österr. Vaterland« vom 22. Juni 1894.



Namenregister.

A.

Agde, Synode S. 71, 214.
 Albert d. Gr. 111.
 Alexander III., Papst 170, 229, 235.
 Alzog 15, 20.
 Ambrosius, B. v. Mailand 53, 165, 214, 219, 234.
 Ambrosiaster 55, 88.
 Antonin, Kaiser 55.
 Apponyi 241.
 Apost. Kanon (48.) 7, 167.
 Arles, Synode 25.
 Arnoldi 202.
 Arcudius 38, 55.
 Asterius, Metrop. v. Amasea 35, 214, 221.
 Athenagoras, Apologet 5, 6, 7, 194, 206.
 Augustin 56 ff., 84, 88, 109, 164, 167, 171, 197, 199, 208, 228, 230, 232.

B.

Barruel 179.
 Balsamon, Kanonist 101, 134.
 Baluzius Steph., Kanonist 167.
 Baronius 169.
 Basilius d. Gr., B. v. Cäsarea 30 ff., 49, 102, 199, 214, 221.
 Batz, prot. Theolog 10, 20, 21, 27, 38, 44, 52, 55, 131, 150.
 Batthyani 241.
 Beda Venerab. 43, 79, 84.
 Bellarmin 25, 144, 154, 158, 161, 164, 168, 172.

Benedikt XIV., P. 140, 176.
 Berard Karl 169.
 Berg 187.
 Bernhard v. Clairvaux 106.
 Bigne 87, 88, 90, 104, 112.
 Bingham 214.
 Binterim 25, 38, 61, 169, 180, 183, 186.
 Bisping 159, 199, 200.
 Bleek 188, 206.
 Bonald, Philosoph 187.
 Bonifacius (Winfried) 73, 74, 168.
 Bourges, Synode 95.
 Branković, Patriarch 240.
 Braun Adam 24, 150, 180.
 Brunquell 27, 64, 150, 183.
 Bucer Martin 148.

C.

Cajetan, Kardinal 147, 161.
 Calvin 148.
 Carriach 181.
 Catharinus Ambr., B. v. Conza 147, 161.
 Cerularius Michael, Patr. v. Konst. 132, 133.
 Chalons, Konzil 79.
 Chemnitz Martin, prot. Theol. 154, 155, 159, 161, 163, 164, 172.
 Chromatius, B. v. Aquileja 65, 167.
 Chrysostomus 32, 44, 65, 109, 165, 168, 199, 214, 222, 228.
 Clemens von Alex. 9, 10, 195, 199, 209, 210.

Clemens, Papst I. Romanus 7.
 Clemens VIII., Papst 176.
 Cod. Napoléon 181.
 Coelestin V., Papst 113, 114, 143.
 Compiègne, Synode 75.
 Coninx 182.
 Cornelius a Lapide 157, 174, 203.
 Cyrill, Patr. v. Alex. 40.
 Cyprian, B. v. Karth. 7.

D.

Dereser 184.
 Didon p. VI.
 Diokletian 20, 24.
 Dionysius Carthusianus 140.
 Dolliner 131, 150.
 Döllinger 192, 197, 198, 199, 209.
 Dominis, Erzb. v. Spalato 177.
 Dorotheus, B. v. Mitylene 137.
 Dreher 193, 202.
 Drey 7.
 Druthmar Christian, Mönch 87.
 Duns Scotus 122 ff.

E.

Edmund, Erzb. v. Canterb. 112.
 Egbert, Erzb. v. York 43, 80.
 Egger Karl 150.
 Elvira, Synode 23, 24, 26, 214.
 Epiphanius, B. v. Salamis 37 ff., 193, 196, 210.
 Erasmus v. Rotterdam 16, 20, 55, 144 ff., 161.
 Exuperius, B. v. Toulouse 67, 78, 166.
 Eugen IV., Papst 134, 137, 139, 210.
 Eusebius, B. v. Cäsarea 1.
 Euthymius Zigab., Mönch 100.

F.

Fabiola 51, 164.
 Faustinus, Priester 164.
 Fleury Claude 169.
 Florenz, Konzil 131 ff.
 Formosus, Papst 73.

Frejus (Forumjulii), Synode 22, 81, 218.
 Frenzel 184.

G.

Gallade Peter 181.
 Galesius Dominicus 178.
 Gangra, Synode 22.
 Gassmann Polychronius 180.
 Gerbais 178.
 Gerhard, prot. Theolog 38, 154, 159, 160, 161, 163, 165, 167, 168, 172.
 Godet 205, 207.
 Goldvitzer 150.
 Göschl Marian 150.
 Gratz, Bonner-Professor 184, 197.
 Graniello, Kardinal 242.
 Gregor v. Nazianz 31, 34, 102, 214, 222.
 Gregor I., Papst 76, 109.
 Gregor II. 168, 225.
 Gregor XVI. 235.
 Greve, 2, 5, 12, 34, 74, 80, 208, 213, 216, 220, 226, 238.

H.

Halitgar, B. v. Cambrai 88.
 Harduin 74, 229.
 Harless, Superintendent 207, 238.
 Hefele, 2, 25, 26, 27, 41, 42, 44, 55, 74, 81, 82, 96, 97, 104.
 Heinrich VIII. 242.
 Hengstenberg 188.
 Hereford, Konzil 78, 79.
 Hermas 1, 2, 3, 27, 73, 171, 214.
 Hieronymus 1, 21, 50 ff., 81, 84, 109, 164, 195, 209, 210, 212, 230.
 Hilarius, B. v. Poitiers 29, 30, 164, 167, 199, 214, 218.
 Hilarius, B. v. Pavia 55.
 Hilarius, Diak. 55.
 Hinkmar, Erzb. v. Rheims 91, 133.
 Holtzmann, evang. Pastor 206, 239.
 Hug Leonhard 183, 186, 193, 196, 209.

Humbert, Kardinal 134.
Hurter 150.
Huschke 2, 213, 215, 238.

I. J.

Jakobi, Pfarrer 180.
Janssen Joh. 146.
Jäger Franz 10, 12, 182, 186, 193.
Jeremias, Patr. v. Konstant. 138.
Innocenz I., P. 67, 68, 166.
Innocenz III., P. 231.
Johannes VIII., P. 91.
Johannes, B. v. Trani 133.
Johannes VIII., Paläol. 137.
Joseph, d. Heil. Ehe 233.
Irenäus, B. v. Lyon 3, 11, 27, 195,
196, 209, 210.
Irische Synoden 42.
Isidor v. Sevilla 83, 228.
Julian, Apostat 54.
Justin, Apologet 4, 7, 10, 215.

K.

Karl d. Gr. 73, 82.
Karthago, Synode 41.
Kaulen 210.
Keil Fried. 239.
Kistemaker Joh. 182, 186.
Klee 38, 187.
Kerz Fried. 169.
Konstantin d. Gr. 20, 42, 54.
Konstantin V. 86.
Konstantin VI. 132.
Kornmann 212, 225, 238.
Kübel Matth. 182.
Küstner 181.

L.

Labbei, Conc. Collect. 27.
Lactantius, Apologet 20, 21, 165,
214, 218.
Lanfranc, Abt 95.
Langen 55, 65.
Lange Lobegott 3.
Laodicea, Synode 27.

Lasaulx 5, 131, 183.
Launoi 5, 10, 12, 16, 20, 21, 25, 34,
42, 44, 52, 61, 64, 149, 178, 216.
Leo I., P. 68, 69, 78, 164, 165.
Leo IX., P. 134.
Leo v. Achrida, Metrop. v. Bulg. 133.
Liebermann 150.
Liebetrut Fried. 39.
Lucas v. Tuy 112.
Ludwig d. Bayer 128.
Ludwig d. Fromme 82.
Luthardt 208.
Luillerius 178.
Luther 148, 172.

M.

Maldonat 157, 173.
Mansi, Conc. Collect. 24, 25, 43, 71,
72, 73, 74, 75, 77, 79, 81, 91, 96,
97, 98, 131.
Marc Aurel 5.
Marcion, Häretiker 11, 12, 196.
Marcus, Metrop. v. Ephes. 135, 138.
Margarita Maultasch 128.
Marsilius v. Padua 128 ff.
Maximian, Kaiser 24.
Melanchthon 148, 172.
Mercy J. A. 182.
Meyer 182, 207.
Migne, Patrol. 88, 94, 95.
Mileve, Synode 8, 41, 104, 165.
Milton 177.
Moore Thomas 43.
Moy 3, 12, 20, 26, 28, 54, 63, 66,
72, 79, 80, 187.
Muratorisches Fragment 1.
Müllendorf 237.
Müller Alex. 185.
Müller Andr. 150.
Münch Ernest 149.
München Nik. 26.

N.

Nantes, Synode 72.
Natalis Alex. 100, 101.

Neander 207, 211.
 Neocäsarea, Synode 27, 73, 165.
 Neupauer Franz 180.
 Nicephorus, Patr. v. Konst. 86.
 Niketas, B. v. Aquileja 78.
 Nikolaus I., P. 73, 133, 228, 232, 234.
 Nikolaus v. Lyra 126.

O.

Occam Wilhelm 128.
 Oecumenius, B. v. Tricca 94, 134.
 Olshausen 207, 238.
 Origenes 1, 3, 7, 15, 16, 17, 18, 19,
 20, 27, 96, 163, 164, 214, 217.
 Oswald 192, 197, 202.

P.

Pallavicini 151.
 Paleophilo 180.
 Pappias 195, 209.
 Paris, Konzil 82.
 Paschasius Radbertus, Mönch 89.
 Patritius, Apostel Irlands 43.
 Patrizi Franz 190.
 Perrone 42, 150, 160, 175, 189, 194,
 235.
 Petavius 26, 27, 38.
 Petrus, B. v. Antioch. 133, 134.
 Petrus, Erzb. v. Amalphi 134.
 Petrus Chrysol. 66.
 Petrus Lomb. 55, 107 ff., 236.
 Photius 132, 134.
 Pius I., P. 1.
 Pius IV., VII., IX. 235.
 Pipin, Majordomus 74, 77, 167.
 Pollentius 58, 59, 60, 164, 172.
 Pölzl 202.
 Primasius, B. v. Utica 65.
 Ptolemäus 193, 194, 206.

R.

Rabanus Maurus 88.
 Radulphus Flav. 93.
 Rastignac 179.
 Ratherius, B. v. Verona 94.

Reichling-Meldegg 3.
 Rheims, Synode 96.
 Reischl 159, 161, 202.
 Remigius v. Auxerre 67.
 Roedenbek 208, 227, 231, 232, 234,
 236, 237.
 Roskovány 13, 23, 25, 56, 63, 64, 68,
 149, 150, 168, 170, 181, 189.
 Rösler p. VI.
 Rouen, Synode 96.
 Rupert v. Deutz 105, 234.

S.

Sanchez 169, 173.
 Sarpi Paulus 149.
 Sauer Bernh. 185.
 Schanz 197, 200, 202, 211, 231.
 Schegg 190, 192.
 Schlauch, Kardinal p. V, 181, 240.
 Schnedermann 208.
 Schulte 170, 173.
 Severus, Kaiser 55.
 Socher 150, 183.
 Soissons, Synode 74.
 Stephan, P. 78.
 Szaboles, Synode 97.
 Szapary 241.
 Szesen 241.

T.

Tarasius, Patr. v. Konstant. 86.
 Theodor v. Canterb. 79.
 Theodor Studit. 86.
 Theodoret, B. v. Cyrus 40, 221.
 Theodulf, B. v. Orleans 83.
 Theophylus, B. v. Antioch. 7, 8, 214,
 217.
 Theophylact, Erzb. v. Achrida 98,
 134, 167.
 Tertullian 3, 11, 12, 13, 14, 15, 28,
 165, 195, 196, 206, 210, 213, 216.
 Thomas v. Aq. 55, 115 ff., 143, 233
 Tichonius 55.
 Tostatus Alfons 142.
 Tournely 17, 18, 149, 150.

Tours, Synode 96.
Tousi, Synode 70.
Trient, Konzil 149 ff., 235.
Trull, Synode 70, 104.

U.

Urban VIII., P. 176.

V.

Vaszary, Kardinal 240.
Vermeria, Synode 74, 165, 168.
Victor v. Antioch. 39, 214.

W.

Werkmeister Leonh. 2, 3, 5, 12, 16,
17, 20, 24, 26, 44, 55, 182, 215,
216.

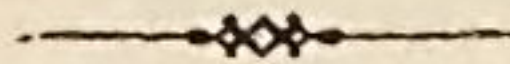
Wette 205, 206.
Wiedenfeld 188.
Wolsey, Kardinal 242.

X.

Xistus v. Siena 166 ff.

Z.

Zacharias, P. 77, 167.
Zenger 6, 10, 12, 21, 23, 150, 153,
177, 184, 186.
Zhisman 7, 12, 35, 38, 42.
Ziegler 169.
Zonaras, Kanonist 101 ff., 134.
Zöckler 208.
Zwingli 148.



- Aertnys*, Jos., C. SS. R., Theologiae Moralis et s. Liturgiae Professor. **Theologia pastoralis** complectens practicam Institutionem confessarii. 1892. 282 Seiten. 8. *M* 2,50
- **Fasciculus theologiae Moralis** tractans 1. de occasionariis et recidivis, 2. de usu Matrimonii juxta doctrinam S. Alphonsi de Liguorio. Editio sexta. 132 S. gr. 8. *M* 1,20
- Freisen*, Jos., Dr., Prof. an d. phil.-theol. Fakultät zu Paderborn. **Geschichte des kanonischen Eherechts** bis zum Verfall der Glossenlitteratur. Zweite, mit einem Nachtrage versehene Ausgabe. 962 S. Lex.-8. *M* 20,00
- Gutberlet*, Dr. C. **Der mechanische Monismus.** Eine Kritik der modernen Weltanschauung. 312 S. 8. *M* 5,00
- Koessing*, Dr. F., Professor an der Universität Freiburg. **Über die Wahrheitsliebe.** Moraltheolog. Abhandlungen. I. Abteilung. 270 S. gr. 8. *M* 5,00
- Nikel*, Joh., Dr., Religions- u. Oberlehrer am kgl. Gymnasium zu Neifse. **Der Monotheismus Israels in der vorexilischen Zeit.** Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. 65 S. 8. *M* 1,00
- Meunier*, H., Doktor der Theologie. **Die Lehre von dem Predigtthema.** Mit bischöflicher Approbation. 112 S. gr. 8. *M* 1,50
- Peters*, Norb., Doktor u. Prof. d. Theol. **Die Prophetie Obadjahs** untersucht und erklärt. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 148 S. gr. 8. *M* 4,00
- Renz*, F. F., Subregens des bischöfl. Priesterseminars in Dillingen. **Opfercharakter der Eucharistie** nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Eine dogmengeschichtliche Abhandlung. 159 Seit. gr. 8. *M* 3,00
- Specht*, Dr. Thom., Prof. der Theologie am Königl. Lyceum zu Dillingen. **Die Lehre von der Kirche nach dem heil. Augustin.** Mit bischöflich. Approbation. 360 S. gr. 8. *M* 6,00
- Tiefenthal*, P. Fr. Sales, O. S. B., Kapitular des Stiftes Einsiedeln, Prof. am Collegio San Anselmo in Rom. **Die Apokalypse des hl. Johannes**, erklärt für Theologiestudierende und Theologen. Mit bischöflich. Druckerlaubnis. 834 S. gr. 8. *M* 16,00
- Wörter*, Dr. F., ord. Professor der Theologie a. d. Universität Freiburg. **Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus** bis zu seiner Taufe. 216 S. gr. 8. *M* 4,00



Cigoï, Alois

Die Unauflösbarkeit der christlichen Ehe und die Ehescheidung nach
Schrift und Tradition eine historisch-kritische Erörterung von der
apostolischen Zeit bis auf die Gegenwart

Paderborn 1895

J.can.p. 221 q

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11632484-1